



UNIVERSITAT<sub>DE</sub>  
BARCELONA

## La psicoteràpia existencial

Manuel Villegas i Besora



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**

UNIVERSITAT DE BARCELONA  
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació  
Secció de Psicologia

LA PSICOTERÀPIA EXISTENCIAL

Manuel Villegas i Besora

*Vº*  
Miquel Soler

Tesi per a l'obtenció del tí  
tol de Doctor, dirigida pel  
Dr. Miquel Siguan i Soler.

A la meva mare com mostra de  
reconeixement i estima,  
a Maria Rosa, Ariadna i Laia  
amb amor  
i a Roger Mucchielli  
en homenatge.

AGRAÏMENTS



Una tasca tan complexa com la confecció d'una Tesi no és possible sense la col·laboració directa i indirecta de molta gent, que va del suggeriment o el simple interès a la participació activa en els plantejaments, la resolució de problemes concrets o l'orientació precisa, segons els moments pels que travessa la seva elaboració.

Seria impossible enumerar totes les persones que m'han ajudat d'una o altra manera en aquest treball. Tanmateix voldria dedicar un reconeixement explícit a aquelles que d'una forma més directa o decisiva ho han fet. El meu agraïment, doncs,

al Dr. Miquel Siguan, Catedràtic de Psicologia de la nostra Facultat, qui des del primer moment m'encoratjà amb entusiasme a emprendre aquest treball i acceptà la direcció de la Tesi, orientant-la amb la seva àmplia experiència,

al Dr. Francesc Gomà, qui des de la seva perspectiva filosòfica tant d'interès ha mostrat per la temàtica d'aquesta Tesi, que pren els seus orígens directament de la Filosofia Existencial,

al Dr. Roger Mucchielli -recentment traspassat- en qui vaig descobrir la sintonia immediata de la personalitat d'un gran terapeuta i la inestimable capacitat de sistematització teòrica i síntesi operativa en el camp de la Psicoteràpia Existencial,

al Dr. Ramon Sarró, en qui he trobat un representant autèntic de la Psiquiatria Fenomenològico-Existencial, un guia experimentadíssim i un mestre comprensiu i entusiasta, font inexhaurible d'informació i saviesa,

al Dr. Antonio Caparrós, qui des de la seva responsabilitat de Cap del Departament de Psicologia General tant ha fet per possibilitar el meu treball i de qui he rebut orientacions metodològiques molt valuoses,

al Dr. Frederic Munné, qui des d'un plànol de companyonia voluntàriament adoptat per ell ha contribuït amb les seves encertades observacions, aportacions bibliogràfiques i interès personal a la realització d'aquesta Tesi,

a Maite Sans, en qui he trobat la col·laboradora ideal per la seva professionalitat intel·ligent i experimentada en la tasca més feixuga, la de mecanografiar correctament i en català aquesta Tesi.

A uns i altres la meua gratitud més sincera.

"En primer lloc hi ha la lluita bàsica: la lluita per la supervivència. És la lluita instintiva dels animals.

A un segon nivell aquesta lluita bàsica es carrega de contingut social. La protecció de l'individu és la seguretat del grup. La fidelitat més gran és la que es té envers el grup.

Però en un tercer nivell, l'enteniment domina l'instint. Aquesta és la llibertat de l'últim nivell, la de l'home totalment alliberat de la seva por."

(Peter Abrahams)

I N D E X

## Í N D E X

PREFACI.....	1
0. INTRODUCCIÓ: <u>Arrels filosòfiques de la Psicoteràpia Existencial</u> .....	24
0.1. La Fenomenologia.....	29
0.2. L'Existencialisme.....	44
0.3. Søren Kierkegaard.....	55
0.4. Friedrich Nietzsche.....	59
0.5. Karl Jaspers.....	63
0.6. Gabriel Marcel.....	70
0.7. Martin Heidegger.....	78
0.8. Jean Paul Sartre.....	121
0.9. Cloenda.....	174
1. PRIMERA PART: <u>Història i sistemes en Psicoteràpia Existencial</u> .....	179
1.1. Història de la Psicoteràpia Existencial.....	180
1.1.1. Orígens i antecedents psicològics i psiquiàtrics.....	181
a) Wilhelm Dilthey.....	184
b) Edmund Husserl.....	187
c) Karl Jaspers.....	190
d) Ludwig Binswanger.....	195
e) Eugen Minkowski.....	196
f) Viktor E. von Gebsattel.....	198
g) Erwin Straus.....	200
h) L'obra de Martin Heidegger en la Psicoteràpia Existencial.....	202

1.1.2.	Desenvolupament teòric i expansió geogràfica de la psicoteràpia existencial.....	205
	a) Daseinsanalyse.....	209
	b) Psicoanàlisi Existencial.....	211
	c) Suïssa.....	215
	d) Alemanya.....	219
	e) Àustria.....	224
	f) Països Baixos.....	227
	g) Bèlgica.....	230
	h) França.....	231
	i) Itàlia.....	240
	j) Espanya.....	244
	k) Anglaterra.....	277
	l) Estats Units.....	280
1.2.	Sistemes en Psicoteràpia Existencial.....	293
1.2.1.	La línia Heideggeriana.....	294
	1.2.1.1. "Daseinsanalyse": Ludwig Binswanger.....	295
	1.2.1.2. "Psychoanalyse und Daseinsanalytik": M. Boss.....	326
	1.2.1.3. "Existential Therapy": Rollo May.....	348
	1.2.1.4. "Analyse Existentielle et Psychotherapie phénoméno-structurale": R. Mucchielli.	364
1.2.2.	La línia Sartreana.....	374
	1.2.2.1. "Psychanalyse Existentielle": J.P. Sartre.....	375
	1.2.2.2. "Psicoanàlisis Existencial": L. Martín-Santos.....	385
	1.2.2.3. "The divided Self": R. Laing	408
1.2.3.	Sistemes paral·lels i convergents.....	415
	1.2.3.1. "Logotherapie": V. Frankl...	416
	1.2.3.2. "Tiefenpsychologie": Igor Caruso.....	450

1.2.3.3.	"Humanist Psychoanalysis": E. Fromm.....	461
1.2.3.4.	"Humanistic Psychology".....	472
a)	"A Psychology of Being": A. Maslow.....	490
b)	"Person to Person": Carl Rogers.....	503
1.2.3.5.	"Gestalt Therapy".....	513
1.2.3.6.	"Antipsiquiatria".....	521
2.	SEGONA PART: <u>Teoria i Pràctica de la Psicoteràpia</u> <u>Existencial</u> .....	532
2.1.	Concepció antro-po-filosòfica de la Psicote- ràpia Existencial.....	533
2.1.1.	Interpretació o comprensió antro-po- lògica?.....	534
2.1.2.	Persona o personalitat?.....	536
2.1.3.	Transcendència: mundanitat i tempo- ralitat.....	546
2.1.4.	Conscient o inconscient?.....	558
2.1.5.	Determinisme o llibertat?.....	582
2.1.6.	Malaltia o conflicte existencial?....	610
2.2.	Metodologia de la Psicoteràpia Existencial...	630
2.2.1.	Comprensió fenomenològica.....	631
a)	La Fenomenologia Descriptiva.....	637
b)	La Fenomenologia Genètico-estruc- tural.....	645
b <sub>1</sub> )	Minkowski.....	645
b <sub>2</sub> )	Von Gebattel.....	651
c)	La Fenomenologia Categorical.....	657
d)	La comprensió fenomenològico-es- tructural.....	661
e)	De l'anàlisi fenomenològica a l'existencial.....	676
2.2.2.	Anàlisi Existencial.....	684

2.2.2.1.	El mètode analítico-exis- tencial (Daseinsanalyse).....	687
a)	El cas Ilse.....	692
b)	El cas Ellen West.....	701
c)	Formes d'existència frus- trada.....	711
d)	Reductibilitat ontològi- ca de la Daseinsanalyse..	718
2.2.2.2.	El mètode psicoanalítico- existencial (Psychanalyse Existentielle).....	726
a)	Baudelaire.....	728
b)	Genet.....	757
c)	Flaubert.....	762
d)	El cas Renée.....	770
2.2.2.3.	Valoració terapèutica dels mètodes d'Anàlisi Existen- cial.....	777
2.2.3.	Resolució dialèctica.....	786
2.3.	Relació Terapèutica Existencial.....	825
2.3.1.	Dimensió existencial de la relació terapèutica.....	826
2.3.2.	La Transferència.....	881
2.3.3.	L'Entrevista.....	901
2.3.4.	El Marc Assistencial.....	918
2.4.	Sistematització i síntesi operativa.....	930
3.	CONCLUSIONS.....	940
	BIBLIOGRAFIA.....	961



P R E F A C I

Entenem per "Psicoteràpia Existencial" un mètode de relació interpersonal i anàlisi que té, com finalitat, provocar en la persona del "pacient" un coneixement de si mateix (autoconeixement) i una autonomia psicològica suficients per a assumir i desenvolupar lliurement la pròpia existència.

El coneixement de si mateix no té, evidentment, una finalitat cognoscitiva o intel·lectual, car no és possible un coneixement d'aquesta mena, que suposaria el desdoblament de la persona en subjecte-objecte; sinó un coneixement de la pròpia realitat existencial en ordre a l'autonomia i l'autopossessió, de les possibilitats de la pròpia existència, que ha d'abocar a l'assumpció de la responsabilitat davant d'ella.

No es pot concebre, en efecte, l'autoconeixement com el descobriment d'una naturalesa pre-establerta, menys encara d'una caracteriologia o temperament, car l'home manca de naturalesa determinada.

D'altra banda, però, tampoc no és possible un coneixement de l'existència humana sense una anàlisi de la seva estructura fonamental com ésser-en-el-món, la qual cosa implica una actitud crítica i dialèctica de la forma concreta en que l'ésser humà es projecta en el món en la seva facticitat.

És fa palès que, en aquesta concepció, la Psicoteràpia no és entesa en primer lloc com una tècnica de guarició d'alguna malaltia psíquica d'origen més o menys desconegut, sinó com una intervenció facilitadora en el procés de creixement o d'esdevenir persona o com una crida a l'autenticitat de l'existència

cia.

Esdevenir persona significa, en efecte, assumir la pròpia existència, val a dir: projectar-la lliurement en el món per l'autodeterminació.

En aquest sentit, tant les neurosis com les psicosis seran enteses com fracassos existencials: incapacitat de projectar autònomament un món, màxima indeterminació (neurosi) o projecció d'un món sobre i hetero-determinat (psicosi). En el primer cas s'origina l'angoixa neuròtica, en el segon l'alienació existencial, la ruptura amb l'experiència biogràfica, el deliri.

La dimensió psico(pato)lògica d'aquestes formes d'existència frustrada no és més que simptomàtica, a l'igual que les reaccions somàtiques concomitants: en constitueixen les manifestacions fenomèniques o expressives, conseqüència de la dissociació de la realitat social (bogeria) o de les dificultats per a integrar-la de forma no-contradictòria (angoixa).

La qüestió fonamental no es pot plantejar, però, a nivell psicològic, com si la psiquis fos o tingués una entitat pròpia o hipostasiada, capaç d'emmalaltir (Freud) o fos reductible al cervell i les seves disfuncions neurològiques (Griesinger). Cal plantejar-la en la seva arrel: la pròpia existència humana, llançada al món en la seva facticitat, però radicalment lliure i indeterminada.

És en aquest punt on se'ns fa imprescindible l'aportació de la Filosofia de l'Existència o Existencialisme, com interpretació comprensiva de l'home. Kierkegaard la resumia en una sola paraula: "l'individu". L'individu, unitat indivisible en si mateix, diferent dels altres: ni totalment natural, ni totalment social. No se li pot buscar una naturalesa. La seva essència és la seva existència.

Dues alternatives bàsiques es presenten, doncs, a l'home: ésser ell mateix o ésser ço altre. L'única alternativa no alienant és arribar a l'autonomia, a l'autodeterminació, a la llibertat.

La Psicoteràpia Existencial neix per a respondre a la pro

blemàtica fonamental humana. En aquest aspecte rau la seva especificitat relativa a les altres psicoteràpies que no tenen aquesta concepció de la "salut" (autorrealització), ni de la "malaltia" (alienació).

Aquest és un dels fenòmens més sorprenents de la Psicologia i, en concret de la Psicoteràpia: la diversitat de concepcions diferents de l'home i, en conseqüència, de mètodes psicoterapèutics. Cap altra ciència presenta sincrònicament una diversificació i àdhuc contraposició tan plural i radical alhora: per començar cada psicoteràpia porta un adjectiu o complement que l'especifica: Psicoteràpia de la Gestalt, Psicoanalítica, Existencial, etc. D'altres disciplines intenten tractar el mateix fenomen des d'òptiques neurobio-lògiques com la Psiquiatria. Per a d'altres aquesta referència a una "psique" interior és totalment sobrer i només es pot parlar, amb rigor, de modificació de conducta.

D'ací que la denominació professional de psicoterapeuta o àdhuc psiquiatra, no indica, absolutament res en relació al mètode que utilitza i a les finalitats que es proposa. La possibilitat de confusió existent entre els uns i els altres rau en la incidència d'aquests professionals sobre els mateixos fenòmens dels quals, però, n'ofereixen explicacions i tractaments absolutament diferents i àdhuc oposats.

### Finalitat de la Tesi

La finalitat d'aquesta Tesi no és esbrinar quin és l'objecte específic de la Psicoteràpia en general, cosa que comportaria un enfrontament directe amb totes les altres concepcions, que ara com ara és prou conflictiu, sinó la d'exposar els supòsits bàsics des del punt de vista conceptual i metodològic de la Psicoteràpia Existencial, la qual presenta una concepció de l'home suficientment àmplia i completa com per constituir-se en una alternativa coherent a d'altres formes de Psicoteràpia, amb algunes de les quals és compatible o complementària, mentre que, amb d'altres, resulta totalment

incompatible.

Reivindiquem, tanmateix, una autonomia pròpia per a la Psicoteràpia Existencial, tant des del punt de vista conceptual com metodològic. En aquest aspecte creiem que a una concepció determinada de l'ésser de l'home li correspon una concepció pròpia de la "salut" i, en conseqüència, de la "malaltia" i "teràpia" psicològiques.

Discrepem en aquest punt de Binswanger i d'altres, com Boss, May, Ellenberger, etc. que redueixen ço específic de la Psicoteràpia Existencial a la concepció de l'home i la fan superponible a d'altres tècniques o metodologies terapèutiques, principalment, la Psicoanalítica.

Entenem en canvi, seguint en aquest aspecte Mucchielli, que la Psicoteràpia Existencial ha de fruit d'una tècnica o metodologia pròpies, per bé que no exclusives i que, definida en les seves condicions mínimes de base, es fa compatible amb múltiples variants concretes sobretot de l'anomenada Psicologia Humanística.

Al llarg de la Tesi es farà inevitable l'enfrontament amb d'altres concepcions de teràpia. La nostra intenció declarada expressament ja des d'ara és la de no polemitzar de forma directa, la de no atacar irreductiblement aquestes altres concepcions per tal com ens interessa exposar de forma positiva i no negativa, què és la Psicoteràpia Existencial.

Les referències inevitables a les altres teràpies, cal entendre-les com delimitacions necessàries de contrast o contrallum: no com un atac o menysteniment dels mèrits i utilitats d'altres alternatives terapèutiques. Creiem, tanmateix, que en tot això hi ha una profunda confusió, insospitada entre el públic en general que és el possible beneficiari (?) d'aquestes tècniques, i per això encara molt més greu. Una publicació americana recent "The Psychotherapy handbook" editada per Richie Herink (1980) recull més de 250 sigles corresponents a tantes altres "tècniques terapèutiques en ús avui per avui".

Una de les nostres fites és demostrar que la "Psicoteràpia Existencial" no és una altra psicoteràpia que s'hagi d'arreglar en competició amb les altres 249 psicoteràpies, sinó una concepció antropològica i metodològica prou àmplia com



per a poder incloure o excloure dintre seu tot un seguit de tècniques específiques d'acord amb uns principis bàsics o fonamentals. En aquest sentit creiem que en funció de la metodologia bàsica i de la concepció antropològica de la "salut" i la "malaltia" psíquiques hi ha pròpiament quatre concepcions generals que engloben totes les altres: Psiquiatria, Psicoanàlisi, Conductisme i Anàlisi Existencial: la Psicoteràpia Humanística o la Gestalt Therapy, per exemple, han de ser incloses en aquesta última, per bé que en alguns aspectes concrets presentin contradiccions que han de ser superades.

La Psicoteràpia Existencial presenta una concepció de l'home coherent i sistemàtica, profunda i totalitzant que permet una comprensió de la vida humana i de la seva patologia i, en conseqüència del seu tractament com cap altre. No es vol dir que sigui l'única possible sinó aquella en la qual filosofia i psicologia s'unifiquen novament amb una mútua fecundació i des d'una nova perspectiva, la de l'existència, precisament perquè la filosofia existencial deixa de tractar les essències i passa a l'existència. L'existent humà, en la seva individualitat, esdevé el seu objecte com ho és també de la psicologia.

Quan Heidegger vol tractar de l'ésser ha de començar per plantejar-se la qüestió de l'existent humà en qui es manifesta, en qui existeix i que és l'únic que el pot conèixer. Per bé que Heidegger no entén ni vol que s'entengui la seva filosofia com una antropologia filosòfica, s'ocupa en forma filosòfica del concret de la vida humana, val a dir del que constitueix l'objecte de l'antropologia filosòfica. Només l'home és l'ésser que té una relació amb el propi ésser i una comprensió d'aquest ésser.

En Sartre la qüestió és definida com un humanisme. D'ací que en Sartre el tractament filosòfic sigui deliberadament "psicològic" i "antropològic". No en debades el seu "L'Être et le Néant" aboca en una Psicoanàlisi Existencial, la seva literatura explica la filosofia i a la inversa, alguns dels seus escrits són de temes específicament psicològics i les seves anàlisis existencials: Genet, Baudelaire o Flaubert tenen un caràcter filosòfic, psicològic i àdhuc social.

El que tractem de descriure i analitzar en les pàgines següents és, precisament, aquesta concepció i aquest mètode d'anàlisi orientada a l'autocomprensió, autopossessió i autodeterminació, així com les condicions interpersonals per a dur-lo a terme.

### Realitat històrica de la Psicoteràpia Existencial

Què se n'ha fet en concret de la Psicoteràpia Existencial, com s'ha desenvolupat històricament i quines alternatives terapèutiques presenta serà objecte del nostre estudi en la seva doble vessant històrica i sistemàtica.

La diferència específica i l'aportació més notable de la Psicoteràpia Existencial ha estat la concepció antropofilosòfica, més que no pas la tècnica o metodologia terapèutiques. Els analistes existencials pretenen comprendre les neurosis i psicosis com desviacions de les estructures existencials, com ruptura de la seva condició humana. L'anàlisi de les reaccions psicològiques interessa no com estructures psicològiques aïl·lades o en si, sinó en la seva totalitat, atribuint-les un sentit ontològic.

Per a alguns l'Anàlisi Existencial ha dut la seva cabdal aportació a l'anàlisi de les formes d'existència psicòtica (Binswanger) i els grans moviments compromesos amb l'esquizofrènia, com l'anomenada Antipsiquiatria, s'han volgut inspirar implícitament en l'Existencialisme.

Per a d'altres (Martín-Santos, Mucchielli) la Psicoanàlisi Existencial ha demostrat la seva especificitat en el tractament de les neurosis.

Quina és l'entitat autèntica de la Psicoteràpia Existencial? No volem reproduir l'excusa simplista que és freqüent en referir-se a la Psicologia com ciència encara molt jove. Les seves realitzacions concretes i experiències terapèutiques poden ser encara minses i poc sistematitzades. Però l'Existencialisme és una concepció antropològica pràcticament acabada, en el sentit de completa en les seves bases fonamentals, i la

possibilitat de deduir-ne un mètode d'anàlisi de l'home en la seva facticitat psicològica és innegable i inclús podríem dir que inevitable en tant que sistema que presuposa la concepció de la totalitat, el que no vol dir que expliqui tots els fenòmens materialment, un per un, ni que es dedueixin necessàriament d'ell, sinó que tots assoleixen la seva compresibilitat en el seu marc, car fora de l'afirmació bàsica i fondamental, prèvia a qualsevol altra consideració i fundant de totes elles, de la precedència de l'existència, tots els altres elements del sistema, llibertat o temporalitat, per exemple, són categories formals de l'ésser concret, el Dasein o ésser-ací.

En realitat podem entendre l'Anàlisi Existencial de dues maneres, com fa Martín-Santos (1964):

A) en el seu primer sentit l'Anàlisi Existencial no és si nó una descripció fenomenològica empírica i neutra, aliena a qualsevol dinamisme psicoterapèutic, orientada a la descripció de les vivències intencionals. Significa la descripció dels elements estructurals prejudicatius de la vida psíquica, els quals donen la seva forma més general a totes i cada una de les vivències intencionals. L'Anàlisi Existencial serà, doncs, la fenomenologia dels "existencials" val a dir del "trobar-s'hi", el "comprendre" o la "parla" dels que el més essencial seria la "cura" heideggeriana. En ells s'expressa la forma com l'existència humana es temporalitza i la manera com l'ésser-ací de l'home s'obre a l'espai i a l'ésser de les coses intramundanes. A aquest primer sentit de l'Anàlisi Existencial pertanyen les obres de Binswanger i Straus, així com les més primitives de Minkowski, per no citar més que els capdavanters. L'enrequisiment que aquestes descripcions han aportat a la clàssica psiquiatria fenomenològica és evident. Les malalties han arribat a ser copsades com un tot dotat unitàriament de sentit, per comptes de romandre reduïdes a l'estat de simple barreja o mosaic, en el que es superposaven els diversos símptomes que l'ull fenomenològic anava dissecant aïlladament.

B) en el seu segon sentit, l'Anàlisi Existencial intenta-



ria arribar a ser una tècnica de psicoteràpia, una forma original de manejar la trobada entre dues persones -psicoterapeuta i pacient- mitjançant el qual es pretén aconseguir la cura. En aquest segon sentit l'Anàlisi Existencial pren un caràcter dinàmic i modificador més que no pas cognitiu. El primat de l'eficàcia sobre el coneixement, no exclou que, dialècticament, gràcies a aquest modificar, sigui possible un nou coneixement. Però la diferència entre les dues formes d'anàlisi existencial roman clara: és la mateixa diferència que existeix entre descriure i modificar.

La imatge antropològica concreta provindrà fonamentalment de Sartre, així com l'anàlisi descriptiva estructural tindrà més aviat arrels en Heidegger.

### La qüestió metodològica o tècnica

Un mètode terapèutic específic (corresponent a l'Anàlisi Existencial) no s'ha desenvolupat, tanmateix.

Per a Viktor Frankl (1955a):

"Un camí existencial no té tècnica ni mètodes, sinó que és una conversió i el que té valor és la relació amb el pacient. No hi ha mecànica psíquica ni, per tant una tècnica".

Semblaria que si l'Anàlisi Existencial té una visió antropològica plena i sistemàtica i l'anàlisi freudiana una tècnica i praxi terapèutica elaboradíssimes, només caldria ajuntar-les per aconseguir la perfecció. Això és, precisament, el que molts analistes existencials creuen i han dut a la pràctica.

Probablement rau ací, en la inespecificitat del mètode, la manca d'influència de l'Anàlisi Existencial sobre els terapeutes, l'absència d'escoles pràctiques, car aquest aspecte pràctic és el que més radicalment està present, per bé que de forma implícita, en la demanda de psiquiatres i psicoterapeutes: aquest aspecte ha estat descuidat per la remissió pura i simple a la tècnica freudiana.

Els grans practicants de l'Anàlisi Existencial deixen entendre que "una nova visió sobre el malalt i la situació terapèutica és suficient i que hom pot, amb aquesta garantia, prac

ticar el mètode que vulgui, incloses les tècniques psicoanalítiques".

D'ací que Rollo May (1958), conclou que hi ha una varietat de tècniques entre els terapeutes existencials i que és legítima i justificada. El punt fonamental està en que el terapeuta existencial té una raó concreta per a utilitzar determinada tècnica amb un pacient donat. Desconfia d'utilitzar aquesta o aquella tècnica només per rutina, costum o tradició. La tècnica existencial ha de tenir flexibilitat i elasticitat per a poder variar d'un pacient a l'altre i d'una fase a l'altra en el tractament d'un mateix pacient. Aquesta flexibilitat no és mai purament eclèctica, sinó que sempre implica una clara comprensió dels postulats subjacents a cada mètode. La tècnica, per si mateixa, s'oposa a la comprensió de la persona.

Levis Wolberg (1977) conclou que "els mètodes emprats en la Psicoteràpia Existencial, són els mateixos que els dels altres terapeutes". Ellenberger (1958), "que l'analista no es diferencia dels altres sinó per l'esguard diferent, la visió des de l'angle existencial" i Rollo May (1958) "pel context de la teràpia".

Boss (1957) pensa que "la pràctica de Freud és adequada, però la teoria falsa". Binswanger no es vol reconèixer disident de Freud, sinó discrepant.

És evident, tanmateix, que hi ha unes diferències específiques entre Psicoanàlisi freudiana i Anàlisi Existencial, la fonamental de les quals és el recurs a la llibertat en contraposició a la dinàmica instintual; seria absurd o il·lusori suposar que això no s'ha de notar en l'aplicació de la tècnica.

Ara bé, negar qualsevol tipus de tècnica i practicar d'altra banda la psicoanalítica, no deixa de ser una contradicció. Ací rau una confusió semàntica entre tècnica i mètodes: que no hi hagi una tècnica no vol dir que no hi hagi d'haver un mètode d'acostament i comprensió del món singular de la persona i de la forma de procedir en el marc d'una psicoteràpia.

L'intent d'acostament entre Psiquiatria i Existencialisme és judicat d'aquesta manera per Martín-Santos (1964):

"La invasió de la Psiquiatria per l'Anàlisi Existenen

cial està començant a deixar de ser actualitat. En la psicopatologia de les psicosis, els fonamentals treballs de Binswanger han suposat una profundització de la seva fenomenologia. En el terreny de la psicoteràpia s'ha tractat més aviat de realitzar una síntesi entre el pensament existencial i el de Freud. Els intents de Caruso i Frankl resulten mancats per inconseqüència, en la pràctica, dels seus propis postulats teòrics. La postura de Boss ens sembla estèril per excessiva fidelitat a les intencions metafísiques de Heidegger.

Seguin (1960) ha insistit que és inevitable el fracàs de qualsevol intent de síntesi entre aquests dos tipus de pensament: un, el psicoanalític, d'arrel naturalista, basat en la idea de causalitat; l'altre, l'existencial, d'arrel filosòfica, la última instància del qual per a la comprensió de l'home és precisament la llibertat".

### La comprensió antropològica de la Psicoteràpia Existencial

Tal com hem pogut veure hi ha quasi una coincidència absoluta entre els analistes existencials en afirmar que la diferència específica entre l'Anàlisi Existencial i altres formes de teràpia, fonamentalment analítiques, radica en la comprensió del procés, en una Weltanschauung. Al marge de la nostra disconformitat amb l'exclusivitat d'aquesta afirmació, és evident que la concepció antropofilosòfica, pròpia de l'Anàlisi o Teràpia Existencials és un dels trets clarament diferenciats respecte les filosofies implícites o explícites en les altres formes de teràpia.

Hi ha dos enfocaments oposats: l'un, característic de la ciència, és l'intent de reduir l'objecte de la Psicologia i consegüentment el de la psicopatologia a les dimensions objectivables amb negació de la subjectivitat i l'experiència personal; l'altre fa de l'experiència i existència humanes el centre d'atenció i comprensió. L'un és essencialista, l'altra existencialista.

La Psicologia i Psicoteràpia Existencials han extret la seva concepció antropològica de dues fonts filosòfiques fonamentals: Heidegger i Sartre. Heidegger és, com hem vist, qui d'una manera més directa, en alguns casos, quasi personal, ha

influeix en els representants més anomenats de la història de la Psiquiatria Existencial. Sartre ha tingut una influència més tardana, i sobretot d'una forma confusa, en l'Antipsiquiatria; per això és tant més d'admirar l'obra de Martín-Santos que s'inspira directament en ell, ja abans de 1968 (la seva obra fonamental és, en efecte, del 1964).

Al nostre entendre Sartre no ha sigut prou sistemàticament aplicat al camp de la Psicologia i de la Psicoteràpia, en contraposició a Heidegger. És evident que Sartre es troba en part en l'esperit de revolta de l'Antipsiquiatria: el descobrim invariablement en les lectures personals de Laing, Cooper, Basaglia, Jervis, etc. Però el caràcter desigual, informe i rebentista del moviment antipsiquiàtric mostra només, o fonamentalment, la vessant anorreadora o crítica de l'obra de Sartre. Nosaltres pensem que la seva obra és una deu inexhaurible d'inspiració existencial tot just presentida però encara per explotar.

Fromm en el llibre col·lectiu "Socialist Humanism" (1965) expressa la mateixa opinió:

"Els esforços de Sartre per desenvolupar una Psicoanàlisi humanista d'orientació marxista pateixen de les conseqüències de la seva escassa experiència clínica".

Per la manca d'aquesta experiència clínica Sartre s'ha dedicat a anàlisis biogràfiques, sense finalitat ni possibilitats terapèutiques car es tracta, si exceptuem el cas de Genet, de personatges sense futur, que pertanyen ja a la història, que són ja totalment objectivables i, per tant, sense possibilitat de canvi.

És per això que abans d'intentar sistematitzar la concepció antropofilosòfica de la Psicoteràpia Existencial creiem necessari exposar sintèticament la concepció dels filòsofs existencials, principalment de Heidegger i Sartre.

1. Perquè, possibiliten una anàlisi existencial des d'una ontologia fenomenològica en contraposició a Kierkegaard i Jaspers, el sistema dels quals no permet fonamentar cap mena de ciència ni de coneixement universal. Heidegger, en canvi, amb



l'anàlisi de la temporalitat, amb la seva concepció de l'existència com ésser-en-el-món i amb-els-altres, permet la sistematització d'una anàlisi del fenomen psicològic com fenomen antropològic. Sartre, no cal dir-ho, possibilita una anàlisi de l'ésser de l'home com consciència, com projecte en front de la facticitat històrica i la serialitat social.

2. Tant Sartre com Heidegger, o almenys una lectura antropològica de "Sein und Zeit", permeten explicar els fenòmens psicològics com fenòmens de l'existència. D'aquesta forma es fa possible la construcció d'una Psicologia o Psicoanàlisi Existencial.

3. La tercera i principal és perquè l'obra psicològica, que s'ha desenvolupat històricament a partir de l'Existencialisme o de la Filosofia de l'Existència, s'ha muntat sobre aquests pilars fonamentals: Heidegger i Sartre, amb els antecedents de Jaspers en la Psiquiatria Comprensiva o Fenomenològica.

L'exposició de Heidegger es basa, fonamentalment, en l'obra del 1927 "Sein und Zeit", per bé que amb referència a la seva evolució posterior. La de Sartre, en "L'Être et le Néant" (1943), però amb un intent de comprendre-la a la llum de tota la seva obra posterior.

No cal dir que el que ens interessa d'aquesta filosofia són els aspectes més directament relacionats i relacionables amb el tema psicològic i psicoterapèutic. Renunciem d'entrada a qüestions d'hermenèutica filosòfica i discussions d'escola, que per al nostre propòsit manquen totalment de sentit. Ens interessa, només, arribar a l'extracció d'un esquema conceptual de l'existència humana el més clar, comprensible i aplicable que es pugui.

Es difícil, tanmateix, posar de costat Heidegger i Sartre. La perllongació de la filosofia del primer no ens portaria gaire lluny d'una lectura ontològica de l'existència: el Dasein com pastor de l'Ésser, contemplatiu, passiu, que deixa que en ell es reveli o des-veli la veritat (aletheia). No en debades Heidegger és reivindicat pels ecologistes i pot ser fàcilment acostat al pensament oriental.

Sartre, per contra, està molt més arrelat en la tradició occidental de la raó i l'acció (Descartes, Marx). És per això que creiem que el Heidegger de "Sein und Zeit" (1927) ha de ser completat pel Sartre de "L'Être et le Néant" (1943) i el de la "Critique de la Raison Dialéctique" (1960) o a la inversa.

M. Boss (1957) interpreta l'anàlisi sartreana com el capgirament del Dasein en el seu opost, val a dir en un cartesisme subjectivista extrem. Martín-Santos (1964), en canvi, li reconeix el mèrit d'haver fet aplicables a la pràctica els conceptes existencials.

La psicoteràpia que intentem descriure està destinada a l'home historicus, al zoon politikon, a l'homo oeconomicus, al consumidor de l'era post-industrial i cibernètica. Aquest home es planteja els seus problemes en termes de praxi, la seva llibertat en termes d'elecció. Possiblement és aquest qui necessita teràpia i no el monjo budista o l'hindú dels marges dels rius sagrats que no es preocupa d'entendre ni re soldre res.

Es l'eterna dicotomia entre la mística i l'acció. No hi ha motiu per a constituir una oposició radical i irreconciliable, sinó que ben bé pot constituir la dinàmica d'una interpretació més alta, d'una individuació, en el sentit de Jung, d'unacomplementarietat en el cor de l'home.

Estem d'acord amb Erich Fromm (1976) que no podem tornar a les societats primitives i que ni tan sols és factible. Al guns intents de tribalisme han fracassat necessàriament perquè no s'ajusten a la consciència que té l'home modern de si mateix: el procés d'individualització, de diferenciació personal i de llunyania respecte els altres i la naturalesa, fruit de la civilització, ens planteja l'existència en termes d'una agudització extrema de la consciència reflexiva individual.

Semblava que les exploracions espacials ens haurien d'obrir al cosmos i ens haurien de descentrar de nosaltres mateixos. El resultat ha estat invers: l'home de retruc ha perdut l'interès per l'univers, sinó és l'interès crematístic de la immediata estratosfera, i s'ha dedicat a mirar-se més que mai el propi melic: s'han acabat les transcendències religio-

ses, històriques, científiques, socials: d'ací l'interès creixent per l'esoterisme i les arts màgiques. L'home està de tornada però amb un grau de consciència negativa com mai a la història: simplement l'home dels anys 80 "passa de tot" perquè s'ha quedat sense res. Aquesta és una situació existencial agudíssima, precisament quan l'Existencialisme ha escrit les seves últimes pàgines. Després de la darrera guerra mundial encara quedava la fe en la democràcia victoriosa del feixisme. Ara aquesta fe s'ha tornat il·lusòria. Caldrà doncs que tornem a llegir, des de la nostra situació actual, les pàgines més il·luminades de l'Existencialisme.

### La denominació "Psicoteràpia Existencial"

Els conceptes de "Psiquiatria, Psicoteràpia o Psicoanàlisi Existencial" són utilitzats de forma indiscriminada i poc precisa o diferenciada, i això perquè, històricament, els grans analistes existencials han estat tots ells psiquiatres i alguns, a més psicoanalistes, de forma que han barrejat l'actitud mèdica amb la psicoterapèutica, originant confusions tan característiques com les que podem trobar en Frankl, Binswanger o Kuhn. Així veiem el que diu Binswanger (1949-b):

"Naturalment l'analítica filosòfica de l'existència no pot ni vol ficar-se en la concepció psiquiàtrica de la realitat, ni dubtar de les seves connexions psicofísiques establertes empíricament... Tampoc no ens ha de sorprendre que puguem "curar" el malencònic amb un electroshock, calmar-lo amb opi o confortar-lo tot animant-lo sobre el seu restabliment i, d'aquesta manera, ajudar-lo a suportar el seu sofriment".

No es veu com es pot conjuminar aquest text amb aquest altre del mateix escrit (1949-b):

"De manera que l'única tasca de la psicoteràpia està en ajudar l'home a fer-se amo de si mateix, car no és neuròtic, sinó lliure, qui reconeixent la manca de llibertat de l'existència finita i, enmig de la impotència de la mateixa, es fa amo i senyor de l'existència".

La solució d'aquestes contradiccions les troba Binswanger (1949-b) en una escapatòria verbal: "Només que els camins de-

vers aquesta meta són molts". Vol dir això que considera que l'electroshock és un camí que mena a l'autonomia?

L'altre gran sofisma implícit en tot aquest embull de la psiquiatria és el reduccionisme organicista que, "naturalment", es presuposa.

En conseqüència la primera providència que caldria prendre és la d'anullar el terme Psiquiatria o, almenys, el concepte que involucra de caire mèdico-orgànic.

"Psiquiatria Existencial" és un conjunt nominal contradictori que suposa una concepció organicista de fons (una malaltia) i un tractament galènic (psicofarmacologia, psicocirurgia, etc.) que és el que li dóna dret i naturalesa iatrogènica.

El terme "psíquic" o "psique" no és adequat per a designar el món existencial de la persona, però és difícilment substituïble ara com ara. Per bé que la paraula "psique", primer radical del compost "Psico-teràpia" sembla suposar l'existència d'una entitat autònoma independent del món, preferim continuar la mantenint, car pot ser entesa, també, com el camp de representació i projecció fenomenològica del món de l'existent humà sotmès al determinisme de la facticitat, camp de l'experiència individual i del sofriment psíquic i àdhuc psicosomàtic.

A la vegada, el segon component "teràpia" fa referència a un mal o malaltia de l'existència que ha de ser curat. Nosaltres creiem en efecte, que existeixen "malalties" o sofriments existencials, més pròpiament alienacions, fracassos o frustracions i desviacions existencials que es donen no sols per la pèrdua d'un co-món o món en comú, món amb els altres, sinó de la pròpia capacitat d'autodeterminació. Aquesta pèrdua pren diverses formes fenomèniques (manierisme, deliri, excentricitat, obsessió, paranoia), però és bàsicament la mateixa absència de llibertat. Només en aquest buit existencial es formen les tematitzacions alienadores.

La "Psicoteràpia Existencial" interpreta en funció d'un món de significacions propi del pacient, en el qual hi pot ha



ver conflictes de tots tipus des de sexuals, a conflictes d'inferioritat, relació interpersonal, etc. Però el fonamental és que sempre són conflictes de la llibertat, que la persona no disposa de si mateixa o que no té espai per a ésser ella mateixa. Totes les explicacions d'altres escoles cauen dins de la concepció Existencial si se les considera com explicacions parcials i limitades a situacions concretes, però cap explicació no abasta l'Existencial: ni la psicoanalítica, ni la psicosocial, ni la conductista les quals atenyen només aspectes concrets de la facticitat humana. La psicoanalítica queda massa limitada a explicacions reduccionistes que escotomitzen el món personal. Les psico-socials interpreten collectius oblidant les significacions pròpies, a voltes paratàxiques, del món personal. Les conductistes obliden el camp de significació.

"Psicoteràpia Existencial" és el terme preferit per nosaltres perquè a nivell semiològic, de comunicació, el creiem més adequat: Anàlisi Existencial, Daseinsanalyse fóra potser més ajustat, però podria fer l'efecte d'una tasca purament filosòfica, mancada d'interès vital.

Psicoanàlisi Existencial seria possiblement més expressiu per la seva referència a l'aspecte evolutiu, dinàmic i fàctic de l'existència, però correria el risc de confondre-la amb la Psicoanàlisi i pràctica freudiana, amb un rerafons existencial, tal com veurem que fan molts del mateixos prohoms de la Psicoteràpia Existencial.

D'altra banda "Psicoanàlisi" no fa referència, necessàriament a l'aspecte terapèutic que directament implica la paraula Psicoteràpia. La prova en són les mateixes "Psicoanàlisis Existencials" que desenvolupa Sartre totalment desvinculades de qualsevol finalitat terapèutica. Que l'Anàlisi Existencial formi part integrant del procés terapèutic no vol dir que l'exhauureixi car no contempla, necessàriament, la relació terapèutica.

L'expressió més ajustada a la realitat seria "Anàlisi Existencial i Psicoteràpia" que expressa la doble vessant analíti-

ca i relacional: anàlisi de l'existència concreta i atenció terapèutica al sofriment psicològic.

La denominació "Anàlisi Existencial i Psicoteràpia Fenomenològica Estructural" que és la que fa servir R. Mucchielli (1967) fóra, probablement la més exacta, car inclou ultra les referències abans esmentades d'anàlisi de l'existència i atenció terapèutica, el mètode fenomenològic-estructural com mètode comprensiu i analític. La denominació es però tan complexa, tan poc transparent a nivell semiològic que per molt explícita i exacta que resulti des del punt de vista tècnic creiem que no és utilitzable habitualment pel gran públic.

La denominació "Psicoteràpia Existencial" té en canvi l'avantatge de ser altament expressiva a nivell semiològic i tècnicament correcta i ajustada, car expressa la finalitat terapèutica i el sistema metodològic alhora, en un únic conjunt nominal. L'adjectiu existencial, en efecte, fa referència tant a l'anàlisi de l'existència humana, en tota la seva facticitat, com al mètode d'aquesta anàlisi que és fenomenològic. D'ara en endavant podem doncs prescindir de les cometes (") quan ens referim a la Psicoteràpia Existencial.

La paraula "psicoteràpia" dintre de les seves limitacions té l'avantatge de fer al·lusió a un cert tipus de tractament o mètode d'anàlisi en el qual no s'utilitza cap mena de procediments mèdics sinó més aviat comunicacionals i fa referència, també, a un cert tipus de problemes definits com psíquics (no-orgànics) pel mateix pacient del qual surt la demanda assistencial.

Sobre aquestes premisses s'assenta la demanda assistencial i la relació professional corresponent. La relació professional està estructurada sobre una sol·licitud d'ajut per part d'una persona que experimenta un sofriment. En aquest sentit, en tant que pateix, aquesta persona és un pacient (*patiens-pathos*). La correspondència professional a aquesta demanda és la teràpia i puix que el sofriment és descrit com "psíquic", "psicoteràpia": teràpia del grec "*therapeuo*", que vol dir estar al servei, atendre, cuidar, de forma derivada "curar".

Podríem dir, doncs, Psicoteràpia Existencial significa atendre la demanda d'una persona que experimenta sofriment

psíquic, no "curar" en el sentit material de la paraula, sinó interpersonal, tenir-ne cura. D'ací que la relació interpersonal en sigui un element imprescindible: tota persona es pot fer a si mateixa una autoanàlisi existencial, però no una psico-teràpia. El terapeuta es limita a subministrar un mètode d'anàlisi però en el context d'una relació necessàriament interpersonal, la qualitat de la qual pot arribar a ser, en molts casos, un element cabdal per al retrobament d'aquell que es troba existencialment perdut o esgarriat, alienat en la seva autonomia i llibertat més profundes.

La demanda pot venir formulada d'una forma explícita o implícita, pot respondre a un sofriment desesperançat o a un lleu neguit o àdhuc interès positiu pel propi creixement, però en tot cas ha de sorgir de la mateixa persona afectada. És per això que no és aplicable la Psicoteràpia al pacient que ha construït un patró de vida satisfactori per a ell, per molt que sigui titllat de patològic pels altres, car manca de l'element fonamental per a l'eficiència del procés terapèutic, la participació activa del pacient.

La Psicoteràpia Existencial no actua, en efecte, d'una manera activa i automàtica sobre la persona del pacient, sinó que es basa en la seva col·laboració. És absurd, per tant plantejar la qüestió de la seva ineficàcia en el tractament de la delinqüència o la drogaadicció, mentre aquestes formes de vida no són posades en crisi pel mateix subjecte que estructura a través d'elles el seu món. La Psicoteràpia Existencial no es planteja com fita pròpia el benestar social o l'adaptació dels individus a la moral pública, sinó l'autonomia existencial de la persona.

Hom podria dir que Psicoteràpia i Psiquiatria són corresponents: exercir la medicina i curar són complementaris. La diferència no està tant a nivell de significants, sinó de significats, sobretot de significacions connotatives: la medicina actua sobre el cos i mitjançant terapèutiques biològiques, la Psicoteràpia actua sobre l'existència i mitjançant terapèutiques relacionals. Com deia el malaguanyat Dr. Obiols la Psiquiatria és biològica o no és. Freud va haver d'utilitzar una altra denominació per al seu sistema de tractament: mal-



grat les seves preocupacions terapèutiques inicials va preferir el compost Psico-anàlisi, per tal de diferenciar-se clarament de la Psiquiatria.

Es tracta, doncs, de descriure i analitzar una metodologia pròpia de la Psicoteràpia Existencial. La finalitat d'aquesta metodologia és, com hem dit més amunt, el coneixement de si mateix: però no el coneixement basat en el descobriment d'una naturalesa pre-establerta, sinó en el de les possibilitats de l'existència, que ha d'embocar, necessàriament, a l'assumpció de la pròpia responsabilitat davant la vida.

### Concepció i pla de la Tesi

El gran repte que la Tesi es proposa és, precisament, el d'explicitar, seguint les indicacions, procediments i suggerències disperses en la monumental obra dels Analistes Existencials, un mètode sistematitzat i aplicable a l'Anàlisi i Psicoteràpia Existencials.

Per això s'exposen en un primer lloc les arrels filosòfiques (INTRODUCCIÓ) de les que l'Anàlisi i Psicoteràpia Existencials s'alimenten; després en una síntesi històrica (PRIMERA PART), l'aportació dels autors fonamentals de la Psicoteràpia Existencial per tal de poder-ne extreure, finalment, d'una forma teòrica i pràctica (SEGONA PART) els conceptes antropofilosòfics que la fonamenten, la metodologia analítica del fenomen concret de l'existència (normal o patològica), així com les característiques pròpies d'una relació terapèutica existencial i un mètode operatiu.

La recerca de les arrels filosòfiques de la Psicoteràpia Existencial s'ha fet necessàriament a la Filosofia de l'Existència o Existencialisme. En la INTRODUCCIÓ (0.) fem un repàs, necessàriament breu i sintètic, de l'Existencialisme (0.2.) tal com ha estat entès en la seva formulació més re-

cent des de Kierkegaard a Sartre (0.3. - 0.8.). No tractem de fer un treball d'hermenèutica filosòfica, sinó, fonamentalment, una síntesi doctrinal i metodològica orientada a la praxi i comprensió psicoterapèutiques. La Fenomenologia (0.1.) hi és contemplada en primer lloc com la metodologia adequada per a qualsevol Anàlisi Existencial.

A la PRIMERA PART (1.) (històrico-sistemàtica) fem la referència històrica (1.1.) imprescindible per a situar "l'origen (1.1.1.) i desenvolupament (1.1.2.) de la Psicoteràpia Existencial" en el seu marc temporal i local corresponent. Com que la nostra intenció no és només històrica, sinó també sistemàtica (1.2.), no ens limitem a una reconstrucció del procés i marc de formació en la seva dimensió cronològica i geogràfica, sinó que també exposem sintèticament les principals teories que ha generat, seguint les dues línies d'investigació fonamental, la heideggeriana (1.2.1.) i la sartreana (1.2.2.), així com els paral·lismes i convergències (1.2.3.) que està tenint o ha tingut en moviments més recents com l'anomenada Antipsiquiatria o la Psicologia Humanística americana.

La SEGONA PART (2.) (teòrico-pràctica) s'estructura en quatre seccions: La primera "La concepció antropofilosòfica de la Psicoteràpia Existencial" (2.1.) és la que entronca més directament amb el pensament filosòfic, fonamentalment el de Heidegger i Sartre, que constitueix per a molts la vertadera originalitat de la Psicoteràpia Existencial. No és possible, en efecte un sistema psicològic o psicoterapèutic sense una referència explícita o implícita a una concepció filosòfica de l'home. El mateix Skinner (1974) diu que el "Conductisme" no és una ciència del comportament humà, sinó la filosofia d'aquesta ciència. En el nostre cas, la referència explícita i expressament volguda, acceptada i declarada és la Filosofia Existencial.

La segona, intitulada "La Metodologia de la Psicoteràpia

Existencial"(2.2.), tracta les qüestions de mètode. Una psicologia no és mai una funció abstracta i general, comporta sempre l'aplicació concreta i particular. L'anàlisi de l'existència és una anàlisi necessàriament individual que demana una metodologia pròpia: aquesta és la comprensió fenomenològic-estructural (2.2.1.). El que l'Anàlisi Existencial (2.2.2.) sigui una anàlisi concreta i individual no impossibilita d'extreure'n uns principis formals d'abast universal que li donen el seu caràcter metòdic, per bé que els continguts materials analitzats siguin únics i irrepetibles, propis d'un camp experiencial.

Aquesta relació d'oposició entre el singular i l'universal, entre l'individual i el col·lectiu permet fer-ne una interpretació dialèctica: la dialèctica de la situació, de la facticitat, de la història. L'home i més en concret l'anomenat "malalt" s'ha de transformar per avançar, per a sobreviure, inclús: això és el que anomenem resolució dialèctica (2.2.3.). Aquesta transformació comporta d'alguna manera la modificació del medi, així com la modificació del medi comporta d'alguna manera la transformació de l'home. En aquest plànol és on entren en joc els conceptes de "salut i malaltia", de "normalitat i anormalitat" que han de ser discutits sota aquesta nova llum. Les diverses psicopaties són considerades en la tradició existencial com formes inautèntiques d'existència, com estancaments o buidaments existencials, com defenses o negacions de l'ésser-en-el-món, renúncies o pèrdues de la llibertat.

La tercera secció intenta abastar la complexitat de l'aplicació psicoterapèutica analitzant-ne els tipus de relació que s'originen. Quin és el dinamisme, element o factor que desencadena el procés de guarició? Com es porta a la pràctica terapèutica la concepció existencial de l'home i la mena de metodologia analítica que hem descrit?

Qualsevol praxi psicoterapèutica comporta necessàriament unes formes de relació interpersonal i, en el cas de la Psicoteràpia Existencial, aquesta relació és constitutiva del mètode psicoterapèutic: la persona o el malalt no pot ser ana-

litzat sense ser comprès i no pot ser comprès sense establir una relació interpersonal amb components necessàriament emotius i afectius, propis de la situació d'interès (inter-esse) que es crea entre dues o més persones que existeixen en un mateix camp d'experiències. Per això intitulem aquesta tercera secció "La Relació Terapèutica" (2.3.).

Per acabar fem un intent de sistematització i síntesi operativa (2.4.) car la voluntat de fer aplicable la metodologia analítica pròpia de la Psicoteràpia Existencial i la convicció de l'existència d'una tècnica o mètode específic adequat fan aconsellable intentar estructurar un guió d'actuació pràctica.

Finalment, a les CONCLUSIONS (3.) maldem per arribar a una avaluació crítica de les possibilitats teòrico-pràctiques de la Psicoteràpia Existencial. Més que com una diagnosi desitjaríem que fossin llegides com una prognosi.

L'índex o taula que precedeix aquest PREFACI pot servir per il·lustrar de forma ben detallada l'estructura d'aquest plantejament.

0. INTRODUCCIÓ



### Arrels filosòfiques de la Psicoteràpia Existencial

La Psicoteràpia, Psiquiatria, Anàlisi o Psicoanàlisi Existencial, com és anomenada indiscriminadament, és un sistema d'interpretació, anàlisi i relació terapèutica sorgit, en part de la insatisfacció dels mètodes tradicionals (Psicoanàlisi, Psiquiatria) i, en part, de la influència filosòfica exercida directament per Heidegger en determinats psiquiatres, com Binswanger o Boss, per exemple, així com de l'obra de Sartre tant filosòfica com literària i crítica i de la Fenomenologia que va des de Dilthey i Husserl passant per Jaspers fins a autors dels nostres dies com Rollo May o Mucchielli, que recullen una àmplia tradició actualitzada.

"L'orientació existencial en les investigacions psiquiàtriques va néixer de la insatisfacció experimentada en els esforços per adquirir coneixements científics en el camp de la psiquiatria... El nou coneixement de l'home degut a l'anàlisi existencial de Heidegger es fonamenta en la idea que l'home no se'l pot entendre aplicant-li cap mena de clixè teòric mecanicista, biològic o psicològic" (Binswanger, 1956-d).

i més endavant en el mateix text:

"La Psicoteràpia basada en l'anàlisi existencial estudia la història vital del pacient que tracta... però no explica aquest historial ni les seves idiosincràsies patològiques d'acord amb l'ensenyament de cap mena d'escola psicoterapèutica ni d'acord amb les seves categories preferides. Per comptes d'això tracta de comprendre aquesta història com modificació de l'estructura total de l'ésser-en-el món del pacient".

L'aplicació de la Filosofia de l'Existència a la Psicologia i als seus derivats, psicopatologia i psicoteràpia es va produir com efecte d'una necessitat de trobar una elaboració teòrica, una concepció antropològica de l'home que fes possible l'emmarcament significatiu de l'experiència humana acumu

lada empíricament per la Psicologia.

Calia una filosofia que fos quelcom més que un mètode (com era el cas del Positivisme). Calia una filosofia que fos quelcom més que una explicació històrico-dialèctica del procés social, com el Marxisme, però que no era capaç de comprendre el fenomen individual o la consciència com altra cosa que el reflex de la realitat o el producte de les relacions socials, car tot això presuposava el que es volia demostrar, val a dir l'existència d'una consciència pre-reflexiva, l'existència del mirall que reflexa (hom confonia el reflexar amb el reflectir) i s'ignorava el pro-jectar i el desitjar.

Freud va crear una metapsicologia -en realitat una mena de concepció filosòfica amb postulats quasi matemàtics- en que, després d'haver creat el triangle -l'aparell psíquic triàdic- en treia les propietats. L'últim recurs que li que dava era recórrer a un fonament natural, l'impuls biològic amb el seu representant psíquic, l'Id.

Els presupostos naturalistes (i en certa manera idealistes) de Freud no s'adapten, però, a l'anàlisi existencial de la situació humana: la contribució més existencialista de Freud va ser probablement el redescobriment de l'inconscient, de la irracionalitat, així com el de la facticitat de la biografia humana basada en el determinisme de la infància. Freud va demostrar, a més, l'ambigüitat tant de la bondat com de la maldat: l'home no és el que es pensa en les seves decisions conscients.

El més important per a la comprensió de l'home és que aquest té la potencialitat de tenir un món, a diferència d'al tres éssers que només tenen un ambient o un medi. L'home supera el seu medi ambient en totes les direccions, per la seva llibertat, però aquesta llibertat no és pas fàcil d'acceptar i molta gent abandona l'amplitud del seu món per a retornar a la presó del seu ambient.

Tenim un concepte de l'home que ve determinat per les configuracions i patrons socials i culturals: aquest aspecte és copsat per l'home en un procés d'aprenentatge i configura

la imatge que es fa de si mateix però no s'ha de confondre amb el seu concepte ontològic. Hi ha dimensions que neixen del Dasein i no són fruit de cap cultura, per bé que puguin estar mediatitzades per ella en la quotidianitat: entre elles hem d'anomenar com més bàsica, l'existència com obertura o possibilitat i que comporta necessàriament la llibertat que n'és la cara correlativa. Obertura, però, que l'home sempre pot tapar i ofegar amb la mala consciència.

### L'Anàlisi Existencial

L'Anàlisi Existencial consistirà, per tant, fonamentalment, en una anàlisi de les estructures bàsiques del Dasein, d'una banda, i de la facticitat concreta, de l'altra, conjunt de factors que estructurin l'existència de cada persona i que generen el seu "món" psicològic, el qual és objecte directe de la Psicologia i Psicoteràpia Existencials.

Jaspers ja s'havia avançat a aquesta concepció de la Psicoteràpia Existencial amb la seva Psiquiatria Fenomenològica. La seva Psicopatologia General (1913) comporta el postulat que: "l'home considerat com un tot supera qualsevol objectivació còpsable" (Jaspers, 1958).

D'ací que Jaspers consideri la Psicologia i les seves investigacions com activitats que no poden defugir, en el fons, la Filosofia. "Tard o d'hora", dirà el 1913, "tot psicòleg es troba fent, volent-ho o no, filosofia". I el 1958 en la seva Autobiografia escriurà:

"Les investigacions científiques concretes arriben a ser filosòfiques si es remunten fins els límits i les fonts del nostre ésser".

Aquesta interacció mútua entre Psicologia i Filosofia, aquest constant trasvassament és característic en l'àrea Existencial i presenta tant relacions ascendents com descendents. Heidegger exerceix la seva influència directa sobre Binswanger i Boss per exemple. Jaspers comença amb la Psiquia

tria i deriva cap a la Filosofia. En Sartre la relació Psicologia-Filosofia encara és més intrincada i constant. Les seves obres primerenques de tall fenomenològic tenen clara ressonància i temàtica psicològica: "Esquisse d'une théorie des émotions" (1939) o "L'imaginaire" (1940) tenen una temàtica directament psicològica. "L'Être et le Néant" (1943) acaba amb un disseny de Psicoanàlisi Existencial. L'obra dramàtica, novel·lística i crítica té una vessant clarament psicològica. Igualment podríem fer esment de Minkowski, Von Gebssattel, Paul Tillich o Martin Buber, etc.

Dues corrents filosòfiques han contribuït especialment a la gènesi i a la fonamentació del que anomenem Psicoteràpia Existencial: "Fenomenologia" i "Existencialisme" potser amb més precisió "Filosofia de l'Existència".

La Fenomenologia com mètode d'anàlisi i de descoberta del sentit del món subjectiu, estructurat de forma idiosincràsica, abastable només per la comprensió empàtica, i l'anàlisi de les estructures del "món".

L'Existencialisme com concepció antropològica de l'home abocat a una existència necessàriament autèntica o inautèntica, lliure o alienada, realitzada o errada en les diverses formes d'existència frustrada.

Caldrà, doncs, que fem referència a ambdues corrents filosòfiques destacant, fonamentalment Husserl com a representant de la filosofia Fenomenològica i Heidegger i Sartre com a exponents de la Filosofia de l'Existència.

0.1. LA FENOMENOLOGIA

"El mètode de la Fenomenologia  
pot servir de model als psicò-  
legs" (Sartre).



## La Fenomenologia

L'Existencialisme (sobretot en Heidegger i Sartre) està lligat històricament i metodològicament a la Fenomenologia i de forma més immediata i directa a la influència de Husserl.

## El significat de l'obra i el pensament de Husserl

El pensament de Husserl (1859-1938) està exposat en una gran quantitat de manuscrits que abasten un total aproximatiu de 47.000 pàgines per bé que les seves publicacions foren molt més reduïdes.

La primera obra: "Philosophie der Arithmetik" és del 1891 i té com a tema encara les Matemàtiques que havien estat l'objectiu del seu treball durant molts anys. El començament de les seves idees fenomenològiques el podem trobar en "Logische Untersuchungen" (1900-1901) en dos volums, on Husserl tractava de fonamentar la Lògica. La fenomenologia és presentada com un mètode objectiu per a la filosofia i la ciència l'any 1913 en el llibre: "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie". Una obra destinada a l'anàlisi de la percepció temporal és especialment interessant per a la Psicologia: "Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins" (1928). El llibre "Formale und transzendente Logik" (1929) i l'obra pòstuma "Erfahrung und Urteil" (1939) assenyalen la posterior evolució del pensament fenomenològic de Husserl. Aquest últim llibre inclou les anomenades "Méditations Cartésiennes" aparagudes primerament en francès el 1931.

Husserl va estar relacionat amb la psicologia del seu temps, especialment amb la alemanya i l'austríaca, que consi

derava com ciència positiva. Havia conegut, en efecte, Wilhelm Wundt, estudiat amb Brentano, amic de K. Stumpf i col·lega de G.E. Müller a la Universitat de Göttingen. De la lectura de William James en quedà fortament impressionat. Conegué també alguns dels treballs de l'escola de Würzburg i de la Gestalt.

Va intentar bastir un pont entre la psicologia empírica i la fenomenologia, tot desenvolupant una nova i específica disciplina anomenada inicialment "psicologia racional", "psicologia eidètica" i finalment "psicologia fenomenològica". Aquesta concepció es fa fonamentalment palesa en els seus cursos entre 1925-1928 publicats pòstumament el 1962 per W. Biemel sota el títol de "Phänomenologische Psychologie".

L'obra de Husserl es desenvolupa en un clima de crisi filosòfica i cultural. Com diu Merleau-Ponty (1953).

"La fenomenologia s'ha presentat, des dels seus inicis com un intent de resolució d'un problema que no és el d'una secta: es plantejava al món ja des del 1900, i encara es planteja avui dia. L'esforç filosòfic de Husserl, en efecte, està destinat en el seu esperit a resoldre simultàniament una crisi de la filosofia, una crisi de les ciències de l'home i una crisi de les ciències en general, crisi de la qual no n'hem sortit encara".

Els últims anys del segle XIX es caracteritzen a Alemanya per la caiguda dels grans sistemes filosòfics tradicionals. Hegel, que dominava el pensament alemany anys enrera, queda bescantat, la influència de Schopenhauer va perdent-se progressivament. Nous pensadors com Marx, Nietzsche o Freud treballen arduament, però de moment no ultrapassen cercles reduïts. La seva obra no serà reconeguda fins al segle XX.

En canvi és la Ciència, de la qual brolla el Positivisme, la que omple l'espai que ha deixat buit la Filosofia. Com a ciències podem destacar les matemàtiques que s'esforcen per construir sistemes formals susceptibles d'unificar en una sola les seves diverses disciplines. D'ací la teoria dels conjunts de Cantor que Husserl coneix a la seva joventut. La Psicologia abandona la introspecció i intenta constituir-se com ciència exacta, seguint el model de les ciències naturals.

Però a partir del 1880 la confiança il·limitada del Positivisme comença a decaure, car cada cop més hom comença a preguntar-se pels fonaments i la universalitat de les dades científiques aconseguides. Tot això porta a un retorn al "sentiment de la vida" (Dilthey) més important que les dades científiques, car el subjecte pur dels neokantians resulta massa "esllanguit". Aquesta tendència és compartida per W. James als EE.UU. i per Bergson a França.

Husserl que no ha sacrificat mai a les matemàtiques les seves preocupacions filosòfiques abandona el 1884 la plaça d'assistent de Weierstrass a la Universitat de Berlín i decideix de consagrar-se a la solució d'aquests problemes.

Per aquestes dades entra en contacte amb Franz Brentano a Viena qui preconitza una anàlisi dels fenòmens psicològics que impliquen una intencionalitat. D'ací la fórmula: "ningú no pot dubtar que l'estat psíquic existeix i que existeix tal com és percebut".

La descripció del fenomen tal com és obeeix a les regles del positivisme que exclou qualsevol coneixement que no ve de l'experiència, però permet, d'altra banda, accedir al concret i a la vida, realitats que la ciència tendia a evitar. La màxima doncs del "retorn a les coses" proposa deixar-se enlluernar pel món en oposició a la visió unilateral i objectivant de la ciència.

Però la Psicologia de Brentano, Stumpf i Von Meinong, no deixen de ser una Fenomenologia Descriptiva. Husserl es proposa supera-la. Això serà funció de la Fenomenologia.

Husserl proposa un retorn a la qüestió del mètode (Descartes). Partint de la crítica de les Matemàtiques: "Philosophie der Arithmetik" (1891) intenta descobrir un procediment que faci possible l'adquisició de les veritats fonamentals i la seva justificació apodíctica. La seva regla fonamental és "anar a les coses mateixes" (Zu der Sachen selbts), per a aprendre d'elles el que ens ensenyen sobre si mateixes, i eliminar radicalment qualsevol prejudici i teoria concebuda sobre ço real.

Hi ha implicat, doncs, un principi negatiu: "rebutjar tot

el que no estigui apodícticament justificat" i un positiu: "recórrer a la intuïció immediata de les coses".

Ara bé, les úniques coses que ens són vertaderament donades són els fenòmens. El domini de la intuïció fenomenològica estarà, per tant, constituït pels fenòmens donats a la consciència. L'objecte de la fenomenologia consisteix en descobrir i descriure amb el màxim de rigor possible tot el món dels fenòmens, esforçant-se a la vegada en copsar-ne les relacions que els uneixen entre si, el que equival a superar la pura descripció i a interpretar els fenòmens o a dir el seu sentit.

### El mètode fenomenològic

Com mètode la fenomenologia es presenta, d'antuvi, com una mena de positivisme, però la direcció fenomenològica no ha trigat en esdevenir filosofia o metafísica. Hi ha un positivisme fenomenològic: rebuig de fonamentar la racionalitat, l'acord dels esperits, la lògica universal sobre algun dret anterior al fet. El valor universal del nostre pensament no està fonamentat en cap dret a part dels fets. D'ací que la Filosofia no serà per a Husserl, com per a una certa tradició filosòfica, un sistema en el qual arribaria a resultats definitius que no podrien ser reconsiderats pels progressos de l'experiència. Husserl considera la Filosofia com essencialment progressiva: en les seves últimes obres l'anomena: "meditació infinita".

D'aquesta manera intenta Husserl revitalitzar la Filosofia dels atacs del psicologisme i del sociologisme. La tasca filosòfica que es proposa és el restabliment d'una filosofia integral que sigui compatible amb el desenvolupament del conjunt de les investigacions sobre el condicionament de l'home. La seva lluita es desenvoluparà sobre aquests dos fronts: lluita contra el psicologisme o contra l'historicisme, en tant que pretenen portar la vida de l'home a ser un simple resultat de condicions exteriors que actuen sobre ell, però



també contra el logicisme en tant que ens proporcionaria un accés a la veritat sense cap mena de contacte amb l'experiència contingent.

Es tracta de descobrir un mètode que permeti, a la vegada, pensar l'exterioritat, principi de les Ciències de l'Home, i la interioritat, condició de la filosofia: les contingències sense les que no hi ha situació i la certesa racional, sense la que no hi ha saber, tasca anàloga, en alguna manera a la de Hegel. La Fenomenologia preten recollir totes les experiències concretes de l'home i trobar, alhora, en aquests desenvolupaments dels fets un ordre espontani, un sentit, una veritat intrínseca, una orientació tal que el desenvolupament dels esdeveniments no sembli una simple successió.

La seva Fenomenologia mena, al final de la seva cursa a una teoria de la raó oculta en la història. Però així com en Hegel és la Lògica la que regeix el desenvolupament dels fenòmens, en Husserl la Lògica es fenomenològica, no preten donar a les seves afirmacions altra fonament que l'experiència.

No es tracta de sacrificar la ciència, com s'ha cregut de vegades, principalment en Psicologia. La reforma de la Psicologia que Husserl preconitza ha de tenir per resultat permetre un desenvolupament que estava frenat pel psicologisme de la seva època i per la insuficiència de les concepcions metodològiques.

"Aquesta crítica no discuteix de cap manera el valor de la Psicologia moderna no rebaixa en absolut els treballs experimentals, sinó que revela certes llacunes dels mètodes radicals en el sentit literal de la paraula. En omplir-les la Psicologia ha de ser elevada a un nivell superior de certesa científica, ampliant extraordinàriament el seu camp de treball". (Husserl, 1962).

### La Psicologia Fenomenològica

Husserl no té res en contra d'una Psicologia Científica, pensa que l'existència i el desenvolupament d'una psicologia



així planteja problemes filosòfics, la resolució dels quals interessa a la mateixa Psicologia si vol sortir dels seus propis estancaments. Es necessita descobrir una forma de coneixement que no sigui deductiu, però que tampoc sigui el coneixement purament empíric. Cal que la nostra vida no estigui feta només d'esdeveniments psicològics contingents i que a través del fet psicològic es reveli un sentit irreducible de les particularitats del fet. Aquesta emergència de ço vertader a través del fet psicològic és el que Husserl anomena la intuïció de les essències o Wesenschau. La còpsa ció a través de l'experiència contingent de significacions universalment vàlides no és, tal com diu Husserl, una "operació mística que ens mena més enllà de l'experiència". Gràcies al seu doble aspecte, universal i concret alhora la Wesenschau, segons Husserl, és capaç de renovar i desenvolupar la Psicologia.

Les nostres experiències o vivències (Erlebnisse) poden ser, considerades des de fora, físicament o socialment determinades; però hi ha una forma de aprehendre-les per la que adquireixen una significació universal, intersubjectiva i absoluta. Cal no limitar-se a viure-les, sinó deduir-ne el seu sentit o significació. Aquesta és la funció de la "intuïció eidètica".

La visió de les essències o Wesenschau no és altra cosa que l'explicitació del sentit o de l'essència cap a les quals la consciència està orientada, viu. La visió de les essències descansa en el fet que en la nostra experiència hi ha lloc per a distingir entre el fet que vivim i allò que vivim a través d'ell. Per ací tracta Husserl de localitzar un camí entre Psicologisme i Logicisme tot produint una reforma de la Psicologia. La Wesenschau és coneixement concret però a la vegada aprehensió d'una estructura intel·ligible que se m'imposa cada cop que penso en l'objecte intencional, obtenint pel seu mitjà un coneixement vàlid per a tothom, que supera la singularitat i particularitat de la consciència en tant que les experiències d'aquests esdeveniments tenen un sentit. De les relacions entre Fenomenologia i Psicologia en tornarem a parlar, però, més específicament en la 1ª Part Històrico-Siste-

màtica d'aquesta Tesi en fer esment dels orígens i antecedents de la Psicoteràpia Existencial.

### Fenomenologia i Ontologia

La Fenomenologia Husserliana es presenta com una ontologia: no s'ha de dissociar el sentit de l'èsser i del fenomen. En el fons la Fenomenologia neix en el moment en que, posant entre parèntesi la qüestió de l'èsser es procedeix a tractar com un problema autònom la manera de manifestar-se les coses. Es fa una fenomenologia rigurosa si aquesta dissociació és perseguida per si mateixa, qualsevol que sigui la seva sort definitiva. Degenera en fenomenologia trivial i diluïda quan en l'acte de naixement aquesta dissociació no és enterament percebuda ni tematitzada. Aleshores s'està fent una presentació popular d'opinions com es fa en les enquestes o els informes estadístics.

El camí que prova Husserl esdevé una via per a pensar segons la seva naturalesa i en cada un dels seus detalls, i per tant sense sobrepassar-los mai, les dades de l'experiència en la seva totalitat. Tot el fenomen i res més que el fenomen. El postulat bàsic és que el fenomen està penetrat de logos i que a la vegada el logos es manifesta en el fenomen i només en ell. Únicament amb aquesta condició és possible una Fenomenologia. No s'ha de concebre doncs el fenomen com una pel·lícula d'impressions o una cortina que amagui un misteri. El sentit d'un fenomen es immanent a aquest fenomen i pot ser percebut, en certa manera, per transparència.

Però dir que a través de l'experiència sensible arribem a la intuïció de l'essència i que aquesta condiciona el sentit de ço sensible, no és nou. Plató anomenava ja eidos aquest tipus d'intuïció. El problema rau doncs en saber si és precís situar aquestes idees, com ho fa Plató, en un món intel·ligible del que el món sensible no seria altra cosa que un reflex. Ara bé no seria romandre fidel al principi del retorn a les coses, imaginar-se un lloc celestial en el que les idees tinguessin el seu habitatge: això seria caure en l'es

peculació metafísica. On poden residir, doncs? Simplement a la consciència, puix que com vivències de la consciència se'ns ofereixen a nosaltres.

Però ací apareix una nova dificultat: si estan a la consciència, aleshores podem reduir-les a simples fenòmens psíquics, propis de la Psicologia, amb la qual cosa tornem a caure en el psicologisme. D'ací que siguin accessibles únicament a la consciència, però sense confrondre'ls amb els fenòmens de consciència que depenen de la psicologia. Per això recurrirà Husserl a la noció d'intencionalitat, de la qual se'n servia Brentano, qui, a la vegada l'havia prè de la filosofia medieval.

### El concepte d'intencionalitat

El principi d'intencionalitat estableix que la consciència és sempre consciència de quelcom, que només és consciència si està dirigida envers un objecte (intentio). L'objecte, però, tampoc no pot ser definit sinó és amb relació a la consciència: és sempre un objecte per a un subjecte. Cal parlar doncs d'una existència intencional de l'objecte en la consciència. No vol dir que l'objecte estigui contingut en la consciència com en una capsula, sinó que només té el seu sentit objectal per a una consciència, que la seva essència és sempre el terme d'un objecte de significació i que, per tant, sense aquesta direccionalitat no es pot parlar d'objecte, ni, per tant, d'una essència de l'objecte.

La pregunta "què és?", que remet al sentit objectiu o essència suposa la pregunta "què es vol dir?", formulada a la consciència. Això significa que les essències no tenen cap existència més enllà de l'acte de consciència i de la forma com aquesta consciència les cospa en la intuïció. Aquesta és la raó per la qual la fenomenologia, per comptes de ser la contemplació d'un univers extàtic d'essències eternes, es converteix en l'anàlisi del dinamisme de l'esperit que dóna el seu sentit als objectes del món. D'aquest sentit hom pot

dir, a la vegada, que depén de la llibertat de l'esperit que podria no produir-lo i que sobrepassa, tanmateix la contingència dels actes de consciència per la seva universalitat i la seva necessitat.

Si l'objecte és sempre objecte per a una consciència, no serà mai de mai un objecte en si mateix, sinó percebut, imaginat, pensat, evocat. L'anàlisi intencional ens porta a concebre consciència i objecte no com dues entitats separades en la naturalesa, sinó originalment correlacionades. Cal doncs dilucidar l'essència d'aquesta correlació en la qual no solament apareix aquest objecte o l'altre, sinó que s'hi desplega el món sencer. Com que aquesta anàlisi abasta tota l'esfera dinàmica de l'esperit, del "nous", Husserl donarà el nom de noesi a l'activitat de la consciència i de noema a l'objecte constituït per aquesta activitat.

Ara bé, si la correlació subjecte-objecte es dona únicament en la intuïció originària de la vivència (Erlebnis) de consciència, l'estudi d'aquesta correlació consistirà en una anàlisi descriptiva del camp de la consciència, per la qual cosa Husserl definirà la fenomenologia com "la ciència descriptiva de les essències de la consciència i els seus actes". Però no es tracta d'una psicologia descriptiva a la manera de Brentano, car la consciència s'ultrapassa, conté quelcom més que ella mateixa: en ella percibim l'essència d'allò que no és ella, el sentit del món vers el qual no cessa de descloure's, com diria Sartre.

L'anàlisi intencional desemboca així en la reducció fenomenològica, val a dir posar entre parèntesi la realitat, tal com l'entén el sentit comú, com existent en si, independentment de qualsevol acte de consciència. Això només és possible si la consciència efectua una vertadera conversió, si suspén la seva creença en la realitat del món exterior per a constituir-se a si mateixa com transcendental, condició d'aparició d'aquest món i donadora de sentit. Aquesta és l'actitud que Husserl denomina fenomenològica.

La tasca efectiva de la fenomenologia consistirà en analitzar les vivències intencionals de la consciència per a per



cebre com es produeix en elles el sentit dels fenòmens, el sentit d'aquest fenomen global que anomenem món.

Que l'objecte i el món mateix, en definitiva, depenguin d'aquestes estructures portarà Husserl a l'afirmació que són constituïts. La Fenomenologia esdevé, doncs, estudi de la constitució del món en la consciència o fenomenologia constitutiva. Constituir no vol dir crear -fer del no-res- sinó remuntar per la intuïció, fins l'origen en la consciència del sentit de tot el que és, origen absolut, car cap altre origen que tingui un sentit pot precedir l'origen del sentit.

### L'Anàlisi Intencional

El camp de l'anàlisi intencional pot considerar-se sota dues perspectives diferents:

La primera pròpia del període idealista de Husserl, que comença amb el primer volum de les "Ideen" (1913) i culmina en les "Méditations Cartesiennes" (1931). És el període de la Fenomenologia com idealisme transcendental, en el qual l'accent recau sobre el subjecte al qui s'ha de vincular la consciència en la que és constituït qualsevol sentit. La reducció fenomenològica presenta com residu no reduïble la vivència de la consciència. Però aquesta vivència és vivència d'un subjecte, al que es remeten els objectes del món i de qui procedeixen els significats. L'anàlisi de la consciència passa a convertir-se en anàlisi de la vida del subjecte, que "es constitueix a si mateix, com quelcom que és", i que pot ser considerat com una "mònada", una totalitat tancada sobre si mateixa i de la que no podria sortir. La Fenomenologia esdevé, aleshores, una "exègesi de si mateix" (Selbstausslegung), una ciència del jo o egologia.

En la reflexió fenomenològica, jo em distingeixo, en tant que jo que sempre m'he comprès com tal home, del jo en tant que ego els actes de la consciència del qual constitueixen la font i el fonament de la possibilitat d'una tal comprensió de si mateix: jo em distingeixo del meu ego transcendental. Aquesta distinció planteja, però més d'una dificultat



tal com ho manifesten les anàlisis de Sartre i Heidegger.

Tanmateix en els seus últims escrits, Husserl, tal vegada per influència de Heidegger, posa més aviat l'accent sobre la mateixa correlació consciència-món, que d'alguna manera es pot traduir com ésser-en-el-món. Si el vertader residu de la reducció fenomenològica és aquesta correlació i no el subjecte transcendental o pur amb el que Husserl s'apropava als neokantians, la Fenomenologia es pot convertir, aleshores, en l'element impulsor de les filosofies de l'existència. L'evidència primera no serà ja el subjecte sinó el món, tal com la consciència el viu, prèviament a qualsevol elaboració conceptual. Aquesta és especialment la interpretació de Merleau-Ponty (1947):

"Tornar a les coses mateixes és tornar a aquest món previ al coneixement del que parla sempre el coneixement, i amb relació al qual qualsevol determinació científica és abstracta, significativa i dependent, com la geografia respecte al paisatge en el que hem après, abans, el que era un bosc, un prat o un riu" (1947).

### De la Fenomenologia a l'Existencialisme

Si bé la Fenomenologia fou en els seus inicis antimetafísica, portava en la seva entranya l'exigència d'una teoria general de l'ésser, d'una ontologia. Husserl mai no va concebre el fenomen com separat de l'ésser: "La fenomenologia transcendental, sistemàticament i cabalment desenrotllada és, eo ipso, una autèntica ontologia universal" (Husserl, 1931). Però no es tracta únicament de comprendre a partir de l'existència, sinó que cal comprendre també l'existència mateixa, la qual cosa equival a interrogar-se sobre el sentit de l'ésser en general tot construint una autèntica "ontologia universal". Aquesta serà la tasca de Sartre en el seu "Assaig d'ontologia fenomenològica" que portarà per títol "L'Être et le Néant" (1943). I abans que ell Heidegger en

"Sein und Zeit" (1927) que fou una de les fonts d'inspiració de Sartre. Ara bé, una divergència fonamental separarà ambdues ontologies: és l'ontologia el rerafons d'una filosofia de l'existència, val a dir una antropologia existencial? O bé, contràriament, l'anàlisi existencial no és sinó una via d'accés a l'ontologia, a la qüestió de l'ésser?

Successor i assistent de Husserl a la Universitat de Fri**u**burg, Heidegger reprendrà el camí del seu mestre: es tracta de conformar-se a la màxima del retorn a les coses mateixes. Comença Heidegger redefinint en "Sein und Zeit" el que cal entendre per Fenomenologia. Fenòmen és el que és manifesta-  
ció de si mateix i no de cap altra cosa. Logos és revelació. El que es manifesta a primera vista és un ens, la significa-  
ció del qual ens queda, però, oculta no perquè en tingui una de diferent de si mateixa o perquè remeti a una altra cosa, sinó perquè aquesta rau en la nostra manera de veure. Cal prendre consciència del fet que la nostra relació amb les co-  
ses i amb el món es fonamenta en una relació més original amb l'ésser mateix ocult en la nostra manera d'ésser-en-el-món.

Anar a les coses mateixes suposarà perllongar aquesta re-  
cerca del fonament més enllà de ço donat, no acontentar-se amb l'espectacle de les essències, ni inclús amb el de l'es-  
sència intencional, sinó arrelar la intenció de l'anàlisi in-  
tencional en les estructures de l'existència concreta. El subjecte transcendental haurà de ser substituït per l'exis-  
tència en la seva facticitat, pel que Heidegger anomena el Dasein.

Ací és on la fenomenologia haurà de canviar d'orientació, no estant contenta de ser només descripció d'allò que ve do-  
nat o s'ofereix a la mirada, sinó interrogació de ço donat que apareix no com un espectacle per contemplar, sinó com un text per comprendre. La fenomenologia "hermenèutica" hau-  
rà de dexifrar el sentit del text de l'existència, aquest sen-  
tit que precisament s'oculta en la manifestació de ço donat.

Sartre ha radicalitzat la postura de Husserl fins el punt de neutralitzar el mateix subjecte transcendental: Si la cons-  
ciència no és sinó pur no-res, si l'ésser no depen, respecte

al seu sentit, d'un subjecte transcendental constituent, es posarà d'entrada la consciència intencional. Aquesta no pot ser ja consciència sense posar alguna porció de l'ésser, la qual cosa significa que el coneixement no condiciona l'ésser, que el problema del coneixement no es ja una qüestió prejudicativa a l'ontologia, sinó que la Fenomenologia és, ipso facto, ontologia: si la consciència es projecta, sinó té cap continent on contenir el fenomen com secreció pròpia, és que el fenomen és, per si mateix, transcendent, diferent de la consciència i no es planteja ja el problema de saber com l'ésser de l'objecte es pot distingir de l'ésser de la consciència: "Ser consciència de quelcom és estar davant d'una presència concreta i plena que no és la consciència" (Sartre, 1943). Qualsevol fenomen és doncs, a la vegada, un ésser per a la consciència i un "ésser en si".

Pot sorprendre que l'Existencialisme es remeti a la Fenomenologia, car aquesta era, en el seu origen una filosofia de les essències que es constituïa posant entre parèntesi tota dada de fet, i, per tant, qualsevol posició d'existència. Però aquest punt de partença que hauria pogut portar Husserl a una forma de logicisme o platonisme va ser ben aviat esmenat pel retorn estricte a les coses mateixes, amb la conseqüent vinculació d'aquestes essències a l'activitat de la consciència, sense la qual no es podrien pas concebre. "Lluny de ser la fórmula d'una filosofia idealista", diu Merleau-Ponty (1947), "la reducció fenomenològica és la fórmula d'una filosofia existencial: l'ésser-en-el-món de Heidegger no apareix sinó sobre el fons de la reducció fenomenològica". Ningú no dirà que Husserl s'hagi d'inscriure entre els filòsofs de l'existència. Però les referències a la vivència que adquireixen cada cop més relleu en les seves últimes obres menaria a una reflexió sobre l'existència inherent a la vivència, talment com fa Merleau-Ponty.

Tot inspirant-se en Heidegger, Merleau-Ponty (1947) ens diu que el que la reducció fenomenològica posa en evidència i que podem traduir per existència, és aquest "ésser-en-el-món" o "ésser-en-situació" en funció del qual el subjecte

mai no és pur subjecte, ni el món pur objecte.

"Jo sóc un camp, sóc una experiència. Un dia, i d'un cop per tots, ha estat endegat quelcom que, àdhuc durant el somni, no pot deixar de veure o no veure, de sentir o no sentir, de patir o fruïr, de pensar o descansar; en una paraula "d'explicar-se" amb el món".

Com deia Heidegger (1927) "comprendre la fenomenologia vol dir copsar les seves possibilitats" detectar en les seves formes existents la virtualitat d'eventuals formes futures. El nostre temps, observava Husserl, ha conegut l'endorrocament dels grans sistemes tradicionals, de les grans visions del món, tant d'inspiració religiosa com filosòfica. S'ha apercebut, igualment, que aplicar la raó a les ciències no era suficient per a resoldre els problemes de la vida quan es tracta d'una vida a la que l'home no hi pot accedir sense descobrir-ne i assumir-ne el significat.

## 0.2. L'EXISTENCIALISME

"El punt en què es troben l'Existencialisme i la Psicologia profunda és l'existència alienada de l'home, les característiques i símptomes d'aquesta alienació així com les condicions d'existència en el temps i l'espai" (Paul Tillich).



## L'Existencialisme

El primer problema que se'ns presenta, en parlar d'Existencialisme és el del significat i abast de la paraula, de la concepció filosòfica que comporta i de les arrels històriques i ideològiques en que es fonamenta.

És un fet sabut que per als mateixos "existencialistes" les coses no estan gens clares. Així els uns defineixen els altres, s'exclouen mútuament o àdhuc s'autoexclouen.

Per a Paul Tillich (1959):

"Les diferents formes de filosofar que s'autodenomenen "filosofia existencial" o Existenzphilosophie, van aparèixer com una de les corrents més importants del pensament alemany durant la república de Weimar. Entre els seus representants més destacats hi figuren Heidegger i Jaspers. Però la seva història es remunta, com a mínim a un segle abans, a la dècada de 1840 quan pensadors com Schelling, Kierkegaard i Marx, amb agudes crítiques contra el racionalisme regnant o el panlogicisme hegelian, varen formular els seus continguts principals; i en la generació següent quan entre els seus protagonistes apareixen Nietzsche i Dilthey... La filosofia existencial sembla ser, doncs, una creació específicament alemanya. Va sorgir originàriament de les tensions de la situació intel·lectual germànica de començaments del segle XIX. Influïren també moltíssim en ella les catàstrofes polítiques i espirituals dels alemanys dels últims temps".

Considera però Paul Tillich que en quan es comença a comprendre el sentit i la orientació de la Filosofia Existencial es reconeix que forma part d'una filosofia més general i universal que insisteix sobre la importància de l'existència humana en oposició a la identificació de la realitat o l'ésser com realitat-coneguda, objecte de la raó o pensament.

Tillich fa remuntar aquesta crida a "l'existència" a la dècada que va del 1840 al 1850. Una fita important fou l'obra de Kierkegaard del 1846, intitolada: "Afsluttende uvidenska-

belig Efterskrift til de philosophiske Smuler", però hi troba antecedents importants en Schelling i més anteriorment, encara, en Pascal, Jacobi o Hamann i la tradició teosòfica a Boehme, i en Sòcrates i Plató si ens remuntem a l'època clàssica.

Aquest moviment existencial va experimentar però un retrocés amb el neokantisme idealista i l'empirisme naturalista:

"A Feuerbach i Marx se'ls considerava materialistes dogmàtics i a Schelling se'l va colgar amb unes quantes expressions despectives en els llibres de text de la filosofia. Però el pensament existencial va rebre un nou i fort impuls de la "Filosofia de la Vida" o "Lebensphilosophie" de la dècada del 1880. Nietzsche va escriure les seves obres més importants; Bergson va publicar el 1889 el seu "Essai sur les données immédiates de la conscience". El 1883 Dilthey va donar a conèixer "Einleitung in die Geisteswissenschaften" (Tillich, 1959).

Admet Paul Tillich que "Filosofia de la Vida" no és exactament el mateix que Filosofia Existencial, però que en un sentit ampli sí que hi ha una clara inclusió.

Una tercera i contemporània forma de la Filosofia Existencial la troba Tillich (1959) en el resultat de combinar la "Filosofia de la Vida" amb la Fenomenologia de Husserl, el redescobriments de Kierkegaard i les primeres teories de Marx. En aquest sentit destaca fonamentalment Heidegger i Jaspers, així com el "socialisme religiós alemany" que fa una interpretació existencialista de la història, moviment del qual el mateix Paul Tillich es considera representatiu.

En aquesta exposició de Tillich és fàcil de veure-hi una concepció de l'Existencialisme com reacció a la filosofia tradicional, l'Empirisme i el Racionalisme, però, a la vegada es fa palesa una ampliació potser injustificable a qualsevol sistema que, en el seu moment, fou una contestació al Racionalisme i a l'Empirisme.

Si ja resulta difícil i contradictori aplicar la qualificació d'existencialistes als pensadors històricament més relacionats amb aquest tema, fins el punt que molts d'ells rebutgen aquesta denominació com podem incloure-hi filòsofs tan

oposats i diferents entre si com Marx i Feuerbach al costat de Jaspers, Heidegger, Kierkegaard o Sartre?

Una problemàtica similar presenta l'arbre genealògic de l'existencialisme que presenta Mounier (1947), segons ell cal estar disposats a admetre que Sòcrates, els estoics, St. Agustí i St. Bernat han estat els precursors de l'existencialisme juntament amb Pascal i Maine de Biran. D'altra banda l'Existencialisme pròpiament dit, que s'assenta sobre Kierkegaard i es sistematitza a partir de la Fenomenologia inclou no solament pensadors com Nietzsche, Heidegger, Sartre, Marcel i Jaspers, sinó també Blondel, Bergson, Pèguy, Scheler, K. Barth, Buber, Berdiaeff, Chestov i altres, àdhuc el mateix Personalisme.

El terme Existencialisme designaria així, pràcticament no gaire més que una temàtica anti-racionalista i una tonalitat o actitud davant els problemes de l'existència humana.

La dificultat de precisar el mot "Existencialisme" ha portat algun autor com Walter Kaufmann (1956) a proposar-ne la seva supressió.

Sartre (1946-a) opina, semblantment que:

"El terme Existencialisme ha adquirit un significat tan ampli que gairebé ja no significa res... El que complica les coses és que hi ha dues menes d'existencialistes, els cristians, entre els quals col·locaria Jaspers i Marcel, i els ateu, entre els quals s'ha de col·locar Heidegger i a mi mateix. El que tenen en comú és simplement que consideren que l'existència precedeix l'essència o si hom s'ho estima més, que s'ha de partir de la subjectivitat... La idea contrària que l'essència precedeix l'existència la trobem una mica per tot arreu: en Diderot, Voltaire o en Kant. L'home té una naturalesa humana que és el concepte humà que es troba en tots els homes; cada home n'és un exemple particular d'aquest concepte universal!... L'Existencialisme ateu que represento és més coherent, declara que si Déu no existeix hi almenys un ésser en el qual l'existència precedeix l'essència, un ésser que existeix abans de poder ser definit amb cap concepte i que aquest ésser és l'home o, com diu Heidegger, la realitat humana. Què significa ací que l'existència precedeix l'essència? Significa que l'home comença per existir, es troba, sorgeix en el món i que després es defineix. L'home, tal com ho concep l'existencialista si no és definible és perquè comença per no ésser res! Només ho serà des

prés, i serà tal com s'haurà fet. Així, doncs, no hi ha naturalesa humana perquè no hi ha Déu per a concebre-la. L'home és l'únic que no solament és tal com ell es concep, sinó tal com ell es vol i concep després de l'existència, com es vol després d'aquest impuls cap a l'existència, l'home no és altra cosa que el que ell es fa".

### El significat d'"existència"

Tanmateix aquestes fórmules com "preeminència de l'existència" o bé "l'existència precedeix l'essència" poden ser acceptades com punts de partida per a descriure l'Existencialisme o si es vol la Filosofia de l'Existència, sempre que es doni a aquest mot, existència, el sentit precís i, alhora peculiar, que li correspongui en cada cas.

En efecte, no tots els sentits actuals del mot "existència" distints del clàssic són suficients per a dir que una filosofia és, pròpiament parlant, Existencialisme. Heidegger (1947), per exemple, no vol ser catalogat com existencialista:

"El primer principi de Sartre, segons el qual l'existència precedeix l'essència, justifica, efectivament, l'apellació d'existencialisme que hom ha donat a aquesta filosofia. Però el primer principi de l'Existencialisme no té el més mínim punt de contacte amb la frase de "Sein und Zeit", sense parlar del fet que en "Sein und Zeit" una proposició sobre la relació essència-existència no pot pas formular-se encara de cap manera, car en aquest llibre es tracta només de preparar-ne el terreny!".

La frase a la qual es refereix Heidegger és: "L'essència del Dasein rau en la seva existència". Rebutja igualment Heidegger (1947) en aquest mateix escrit la traducció de Dasein per "realitat humana".

El Dasein heideggerià és una existència molt diferent de qualsevol altre concepte d'existència, però encara no és, o potser ja no és, una existència en el sentit de l'Existencialisme.

Mentre que Sartre situa l'home rei en el centre de l'Ésser, en la solitud de la seva llibertat buida, Heidegger afir



ma que l'home no és home sinó en la mesura que consenteix l'Ésser i correspon a l'Ésser en el diàleg extàtic. Llançat per l'Ésser a l'existència (ek-sistència), convidat a la sal vaguarda de la seva veritat en aquesta "casa" del llenguatge que és a la vegada habitacle de l'Ésser i refugi de l'essència de l'home, no s'acompleix realment sinó en la cura de l'Es-ser contínuament assumida.

El que Heidegger (1947) repta a Sartre (1946) o almenys la raó per la qual es manté distant del que hom ha anomenat Existencialisme és el fet que aquest pensament torna de la qüestió de l'Ésser a la de l'home com centre de la seva preocupació, el que l'Existencialisme sigui un humanisme. En aquestes condicions pot el pensament de l'Ésser caracteritzar-se com un humanisme? Heidegger (1947) dirà que no:

"Certament no, en la mesura en que l'humanisme pensa des d'un punt de vista metafísic; no si l'humanisme és un Existencialisme i fa seva la proposició de Sartre: ens trobem en un plànol on només hi ha homes. Si hom pensa a partir de "Sein und Zeit" caldria dir més aviat: ens trobem precisament en un plànol on només hi ha principalment ésser".

Per molt que els temes de Heidegger desenvolupats a "Sein und Zeit" (1927) hagin pogut inspirar directament i moltes vegades de forma opositiva a Sartre, cal recordar que per a Heidegger la qüestió primera i última és la qüestió de l'Ésser i que la descripció que en fa de l'home, descripció encara influenciada per la Fenomenologia husserliana, és única ment perquè en l'home se situa el lloc, l'ací (Da) de l'Ésser, on l'Ésser es desvela.

Sartre per contra accepta l'etiqueta d'existencialista en la seva famosa entrevista amb Michel Contat amb motiu dels seus setanta anys: "Autoportrait à soixante-dix ans" (1975):

"M. Contat: -Manté encara ara l'autonomia de l'Existencialisme en el si del Marxisme com el 1957?

Sartre: -Si, completament.

M. Contat: -Aleshores encara accepta l'etiqueta d'existencialista?

Sartre: -La paraula és idiota. D'altra banda no



vaig ser jo qui la va escollir; me l'enganxaren i la vaig acceptar. Avui ja no l'acceptaria. Però ja ningú no m'anomena "existencialista", exceptuant-ne els manuals on això no vol dir res.

M. Contat: -Etiqueta per etiqueta, s'estima més la de marxista o la d'existencialista?

Sartre: -Si fos absolutament necessària una etiqueta, m'agradaria més la d'existencialista".

El 1945, en canvi, Sartre havia qualificat la seva filosofia com una filosofia de l'existència en una discussió amb Gabriel Marcel tot rebutjant la qualificació d'Existencialista per imprecisa.

### Orígens i desenvolupament de l'Existencialisme

El precedent i fonament més immediat de l'Existencialisme o Filosofia de l'Existència és, sens dubte, Kierkegaard. En Kierkegaard hi ha una temàtica (Filosofia de l'existència) i una passió o actitud davant l'existència concreta humana (Existencialisme). La negativa de Kierkegaard a veure l'home com una substància pensant o un ésser natural o, en general, un objecte, és un precedent existencialista. Ho és, sobretot, quan Kierkegaard es nega a definir l'home i el considera -potser hauríem de dir que l'experimenta- com un individu únic, com una realitat purament subjectiva que es fa i es compromet a si mateix tot decidint ésser el que serà.

Com va escriure Unamuno mig segle després l'home és sempre aquest o aquell, "home de carn i ossos". Cal, doncs, substituir la filosofia especulativa -la filosofia abstracta de l'essència i de la raó- per una filosofia existencial, per la filosofia concreta de l'existència i de l'home. En lloc de parlar de l'existència més val parlar dels existents. Aquests no són espectadors de l'univers, sinó actors en l'univers i amb l'univers. Així els problemes humans no es poden resoldre mitjançant especulacions objectives o impersonals. De fet no poden ser resolts, sinó enfrontats a base d'una tria subjectiva i personal.

L'existència en Kierkegaard és el treball de la nostra vida interior, de resistències superades i incessament renovades de fracassos temporals i victòries precàries i aquest treball s'oposa, en forma directa el coneixement intel·lectual. A diferència de Hegel, però mercès a ell, Kierkegaard va establir la incommensurabilitat de ço real i del coneixement: és la desaparició de l'Idealisme. Les idees per si soles no canvien el món.

Marx, per descomptat, va adreçar el mateix retret a Hegel, per bé que des d'un altre punt de vista completament diferent. Per a ell Hegel havia confós l'objectivació, la simple exteriorització de l'home en l'univers amb l'alienació que forma l'exteriorització de l'home contra ell mateix. Marx remarca la prioritat de l'acció respecte al pensament. Com Kierkegaard afirma que el fet humà no pot ser reduït al coneixement: ha de ser viscut i produït: l'home concret, en la lluita amb les coses i els homes està ubicat en el centre de les seves investigacions.

Marx s'oposa a la vegada a Hegel i a Kierkegaard. Com a Hegel li interessa l'home en la seva objectivitat real, com Kierkegaard afirma l'especificitat de l'existència humana. Sembla, doncs, que el Marxisme eclipsava l'Idealisme.

Entre les dues guerres mundials va aparèixer un Existencialisme alemany com sigilós intent de ressuscitar el Transcendent. Sartre (1960)-que és de qui prenem aquesta relació Marxisme/Existencialisme- opina que com a mínim això és aplicable a Jaspers i que el cas de Heidegger és massa complex per a poder ser examinat.

Essencialment Jaspers va seguir el seu mestre Kierkegaard. La seva originalitat rau en posar de relleu certs problemes i colgar-ne d'altres.

Per exemple, el Transcendent sembla estar absent del seu pensament però en realitat l'encalça per tot arreu de forma permanent i insistent. Aprenem a percebre'l gràcies als nostres fracassos i contratemps, car suposa que el Transcendent en constitueix la seva significació profunda.

Kierkegaard ja havia considerat els èxits com sospitosos, perquè aparten l'home de si mateix. Jaspers extreu d'aquesta

posició un pessimisme subjectivista que el condueix a un optimisme teològic que no gosa anunciar-se com el que és. El Transcendent per a Jaspers roman velat i només és aprehès per la seva absència. El pessimisme no és superat, però és present la reconciliació mentre que es roman en el pla d'una contradicció insuperable. Aquesta condemna de la dialèctica s'adreça no contra Hegel, sinó contra Marx. Jaspers ja no rebutja el conèixer, rebutja la praxi.

Kierkegaard es va negar a ésser un concepte en el sistema hegelianista però Jaspers es nega a ésser un individu en la història marxista: la seva finalitat és arribar a una certa qualitat interna, immanent i transcendent, a la vegada, que ell denomina "existència".

Hi ha però un altre Existencialisme que s'ha desenvolupat al marge del Marxisme, però no contra ell, malgrat les opinions de Lucaks. Sartre creu que el Materialisme Històric proporciona l'única interpretació vàlida de la història i que l'Existencialisme és l'únic enfocament concret de la realitat. Sartre critica a Lucaks que el Marxisme després d'haver-se carregat les nostres categories burgeses de pensament i d'haver transformat totes les nostres idees, ens deixa penjats incapaç de satisfer la nostra necessitat d'entendre el món des de la situació particular en que ens trobem situats.

No es pot excloure d'aquesta descripció d'altres influències en el seus orígens a part de la de Kierkegaard. Ens referim concretament a la filosofia de Nietzsche, el moviment fenomenològic i les diverses "Filosofies de la vida".

L'Existencialisme pot ser un "estil de filosofar", però és evident que no és pas gaire unitari. Temes com subjectivitat, contingència, finitud, solitud, angoixa, autenticitat, llibertat, transcendència, etc. són enfocats i valorats de diferent manera, de forma que se n'originen diferents Existencialismes o Filosofies de l'Existència.

En conseqüència alguns, com Jean Wahl (1954) creuen que l'Existencialisme ha arribat a la seva fi o bé opinen, com Heineman (1954) que "l'Existencialisme s'ha mossegat la cua". La mort de l'Existencialisme no és però la mort de la Filosofia Existencial.

## Incidències de l'Existencialisme sobre el pensament contemporani

Si bé l'Existencialisme com filosofia de l'existència ha fet el seu curs i, recentment (1980) ha perdut el darrer dels seus màxims exponents, Jean Paul Sartre, tanmateix la reflexió que ha obert sobre l'existència continua dempeus i la visió que ens ha deixat de l'home ja no és la pròpia del Racionalisme, de l'Idealisme ni tan sols la del Materialisme històric.

"L'home no és un objecte natural. Si s'enten per humanisme que l'home en tant que ésser humà, intenta determinar el conjunt del que en diem els drets i els deures, llavors sóc humanista: Ocupar-nos de nosaltres és el nostre problema vertader, és l'únic que podem resoldre" (Sartre, 1980).

L'home es planteja ara com mai la seva unicitat i individualitat, no està disposat a sentir-se tractat com una naturalesa, com una essència, ni tan sols com un producte històric. És per això que les tendències modernes de la Psicologia miren envers el creixement, la creativitat, la potenciació de l'home, l'autorrealització, la superació de la serialitat a la que ens redueix qualsevol de les diverses formes d'objectivació del Positivisme o del Materialisme històric.

## Les filosofies existencials contemporànies

Si intentem delimitar l'abast i el significat del moviment "existencialista" o de les diverses filosofies de l'existència podem establir un arc ideològic que va de Kierkegaard (1844-1900) a Sartre (1905-1980). Els pilans més destacats d'aquesta filosofia, ultra els dos caps de pont esmentats serien Nietzsche, Jaspers, Marcel i Heidegger. En limitar-nos a aquests autors no fem més que seguir la classificació tradicional que situa en Kierkegaard l'inici del moviment existencialista i que clou el períple en Sartre. Entre els molts autors que segueixen aquest criteri podem citar J. Wahl (1947), R. Jolivet (1948), G.H.J. Blackham (1952), W. Barrett (1958), etc.



Per bé que tots i cadascú dels filòsofs esmentats malden per diferenciar-se dels altres, són innegables certes coincidències temàtiques i mútues influències suficients com per considerar-los un col·lectiu compost per fortes personalitats diferenciades, però unificats en la seva oposició al Racionalisme i al Dualisme cartesiana, així com a l'Idealisme kantiana en l'afirmació de la prioritat de l'existència com lloc de manifestació de l'ésser o àdhuc com única essència de l'home.



0.3. SØREN KIERKEGAARD

"L'angoixa és el vertigen de  
la llibertat" (Kierkegaard).

### Søren Kierkegaard (1813-1855)

Nascut el 1813 a Copenhague i mort a la mateixa ciutat el 1855, Kierkegaard va trobar la seva missió social en fer difícils les coses que el progrés del segle XIX volia fer fàcils: el racionalisme i el progrés amenaçaven amb buidar l'home de sentit i profunditat. Kierkegaard s'alçava a la seva època i a la seva ciutat com un nou tàbec socràtic.

Kierkegaard, en oposició a Hegel que es presentava com un coneixedor de la realitat total, s'identificava amb Sòcrates, amb l'home Sòcrates, l'amant de la sabiduria, que va triar ésser filòsof per comptes de crear un sistema filosòfic. D'ací la seva oposició a Hegel. "El real és racional i el racional és real" de Hegel, continua present en els nostres dies sota una forma més subtil en el Positivisme i la ciència.

Per a Kierkegaard l'existència no és reductible a un concepte, però precisament per això l'existència no és una pura condició especulativa, sinó una realitat amb la que hi estic personalment i apassionadament compromès.

L'existència no està en la ment, sinó en l'elecció. El Jo es troba en la implicació i el dolor de l'elecció, no en l'objectivitat del pensament. Cal ultrapassar l'actitud del esteta, del filòsof o pensador que només especula. El mateix cal dir de l'ètica: una anàlisi formal de l'ètica no ens assegura una existència ètica.

Aquesta necessitat d'escollir no és privativa de grans personalitats històriques, en la vida de qualsevol persona hi ha sempre moments crítics en els que és precís escollir; en aquestes situacions l'elecció no és quasi bé mai entre un bé i un mal, de manera que sempre se'n derivarà algun mal.

Puix que l'existència té un caràcter concret, una situació pot correspondre a varies normes morals a la vegada, la

qual cosa ens obliga a escollir des de dintre de nosaltres mateixos. Aquesta elecció no es produeix sense temor i estremiment "Frygt og Bæven" (1843-b)

El voler escapar de nosaltres mateixos ens pot dur a la desesperació "Sygdommen til Doeden" (1849b) i és precisament aquest aspecte el que revela el significat de l'existència humana. Hom comprèn així perquè Kierkegaard ha volgut sempre unir el pathos a la veritat i l'existència:

"La passió és el cim de la subjectivitat i, consegüentment l'expressió més perfecta de l'existència"

diu Kierkegaard en el "Postscriptum" (1846). La veritat, doncs només es troba en la passió.

La veritat existencial té necessàriament un caràcter dramàtic implica un diàleg amb mi mateix, l'acte pel qual genero la meva pròpia veritat amb les exigències més profundes de la persona, amb aquesta veritat moral que és en mi l'Individu que jo sóc, i vull ésser.

El propi de l'existència és escollir. Tota elecció vertadera comporta, però, angoixa. Existir és escollir-se, perquè de fet no escollim altra cosa que nosaltres mateixos. Tota elecció externa és funció d'una elecció interior, d'una opció per la qual em realitzo a mi mateix. L'existència precedeix, doncs l'essència: sóc, en certa manera l'artífex de la meva pròpia essència. No és possible escollir arbitràriament. Llibertat no significa atzar. Propi de l'home és veure's obligat a posar una acció lliure. L'elecció és necessària i lliure a la vegada: el jo ha d'escollir i escollir-se segons el que hi ha en ell d'etern i infinit.

D'ací li ve a Kierkegaard la dimensió religiosa. L'únic que pot treure la llibertat és el pecat, dirà en "Bebreget Angest" (1844-a)

"No hi ha altra existència autèntica sinó la que està davant de Déu".

comentarà a "Sygdommen til Doeden" (1849b). Aquest estar davant de Déu no té una resonància idealista o panteïsta, sinó històrica, "davant de Crist".

Tota la teoria de Kierkegaard és un clam per la primacia

de la subjectivitat, per l'autenticitat de l'existència, per a arribar a ésser. Kierkegaard va dir que si hagués d'escriure l'epitafi de la pròpia tomba només hi posaria aquesta paraula: "L'individu".

Arribar a ésser un individu no és massa difícil, perquè l'home al contrari de l'animal no té la seva fi en l'espècie. Però això no és sinó el començament. Cal esdevenir l'individu i per això s'ha d'arribar a ésser singular i universal alhora.

Kierkegaard va morir el 1855 a la ciutat que l'havia vist néixer, entregat a una forta polèmica amb l'Església danesa a la que titllava de manca d'esperit cristià i d'honradesa. La seva obra, prolífica, escrita sense cap rigor, publicada manta vegada amb pseudònims, ha quedat com un testimoni o una crida a l'autenticitat de l'existència. Tota l'obra de Kierkegaard està íntimament implicada amb la seva vida. Tres factors fonamentals podem destacar-ne com elements generadors del seu pensament i les seves actituds: les relacions amb el seu pare, les relacions amb Regina Olsen ("Enten-Eller" (1843a), missatge en clau per a la seva estimada) o les controvèrsies amb el "Corsari" i amb l'Església protestant Danesa ("Lilien på marken of fuglen under himlen" (1849a) i "Indøvelse i Christendom", 1850).

Ultra les obres que ja hem citat en el text podem referir a més per la seva importància: "Philosophiske Smuler eller En smule Philosophie" (1844b), "Stadier på Livets Vej" (1845), que inclou el famós "In vino veritas" relat de discursos pronunciat per Constantinus Constantinus, Victor Eremita, etc. Cal esmentar igualment l'obra pòstuma: "Dømmer selv! - Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet" (escrits entre 1851-1852).

0.4. FRIEDRICH NIETZSCHE

"Converteix-te en el que ets".

"L'home té necessitat del pitjor que hi ha en ell si vol abastar el que en ell hi ha de millor" (Nietzsche).



### Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Una lluita similar és la que mena Nietzsche contra "el filòsof que inventa un món de raó", contra "el religiós que inventa un món diví, desnaturalitzat", contra el moralista que imagina un "món perfecte, just i sant" (Nietzsche, 1886).

Nietzsche va ser qui primer va presentar d'una forma més frapant el caràcter totalment problemàtic de la naturalesa de l'individu humà: no es pot considerar l'home una espècie animal dintre de l'ordre zoològic de la naturalesa, puix que s'ha apartat de la naturalesa i, amb això mateix, ha plantejat el problema del seu propi sentit i per tant, també, el sentit de la naturalesa, com destí que li és inherent.

Per a l'home del nostre temps prendre novament contacte amb la vida arcaica del seu inconscient no és pura comoditat psicològica sinó un problema de vida o mort. L'home, el més perillós de tots els animals, com el va denominar Nietzsche, té l'arriscat poder que li permet fer saltar a troços tota la humanitat i el planeta.

Si comparem Nietzsche amb Kierkegaard observarem que per a ambdós el pensament llur no és altra cosa que el reflex de la seva personalitat. "En última anàlisi un hom només s'experimenta a si mateix", diu Nietzsche en "Also sprach Zarathustra": els sistemes filosòfics són, simplement, altres formes de comprensió personal.

La millor introducció a la seva obra podria ser "Ecce Homo" escrita el 1888 i publicada el 1908, on fa una recapitulació general de les seves idees i una guia del seu itinerari intel·lectual, precisament pocs mesos abans del període últim de la seva vida en que se'l va considerar mentalment alienat. A través de les seves pàgines Nietzsche detalla la gènesi de les seves obres i les influències que en va rebre.

Nietzsche que va néixer a Röcken, Prússia, el 1844, va estudiar a Bonn i Leipzig on va fer Filologia, arribant-se a entusiasmar amb la música (Wagner) i el pensament de Schopenhauer.

El pensament filosòfic de Nietzsche és també en certa manera una filosofia existencial com la de Kierkegaard, però en un sentit diferent i amb una clara confessió d'ateïsmes.

Poden distingir-se tres períodes fonamentals a la seva obra. El primer caracteritzat per la seva formació clàssica filològica i per la seva devoció schopenhaueriana i wagneriana: "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste des Musik" (1872), per exemple, deixa clara constància d'aquesta preocupació ja en el seu enunciat.

El segon període s'acosta a l'esperit i la cultura lliures i il·lustrats. Poden assenyalar-se: "Menschliches, Allzumenschliches Ein Buch für freie Geister" (1878) o bé "Die fröhliche Wissenschaft" (1882).

Una tercera època caracteritzada per representar una elaboració de la seva filosofia com crítica de la cultura europea, a través de la creació de valors més enllà del bé i del mal: voluntat de viure, de domini, de poder, el Superhome: "Also sprach Zarathustra" (1883 i ss.), "Janseits von Gut und Böse. Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft" (1886), "Zur Genealogie der Moral" (1887), "Die Götzendämmerung" (1889) o l'obra fonamental en la qual la voluntat de poder és equiparada a la transmutació dels valors: "Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte" publicada només en les obres completes, però els fragments de la qual foren escrits cap el 1886.

Nietzsche es va consagrar a treballar l'oposició entre Dionisios i Crist (el crucificat com s'autodenominava en les últimes cartes). Abans ja havia resolt l'oposició entre ço apolíni i dionisiac a favor de Dionisios, de la vida. Aquesta lluita la veia com un esdeveniment transcendental: estaria la humanitat en condicions d'acceptar aquest desafiament de destruir els déus i passar a l'edat adulta? Sí, va dir Nietzsche, perquè l'home és l'animal més valerós i serà capaç de suportar la mort dels déus. L'home ha de viure sense

consols religiosos ni metafísics.

Quan Zarathustra puja la muntanya, el follet enfilat a la seva esquena li recorda:

"Oh Zarathustra, t'has elevat molt, però la pedra llançada enlaire ha de caure; has tirat lluny la teva pedra però sobre tu mateix tornarà" (1883).

Però Zarathustra és massa orgullós per fer cas al follet, se sent desafiat:

"Finalment el coratge em va impulsar a afirmar-me i a dir: follet, o tu o jo!".

Nietzsche va pagar aquest desafiament amb la bogeria, però va contribuir a l'alliberació col·lectiva de la humanitat.

Així com els escrits de Kierkegaard no són més que expressions de la seva història i vida, la filosofia de Nietzsche és l'expressió del seu drama personalíssim. Però aquesta relació que podria ser només autobiogràfica o circumstancial per a ells, és la forma necessària de tota filosofia autèntica. El pensament només val en la mesura que sorgint de la mateixa existència, compromet tota la vida i accepta tots els riscos d'aquest compromís: la filosofia és el pensament que es forma en la inquietud i l'angoixa.

Totes les filosofies existencials han agafat aquest tema fonamental de Kierkegaard i de Nietzsche.

Nietzsche no pretén l'objectivitat: la coherència sistemàtica és un absurd i una il·lusió: el sentiment de la complexitat de l'existència exclou la pretensió de la lògica rígida dels sistemes. La veritat és una forma de creença, una opció personal, una elecció viscuda. El món és humà, la història és humana, l'home és humà, Déu ha mort.

L'home de Nietzsche és aquest home que, en no reposar, sinó sobre si mateix, ha d'escollir-se a si mateix i no s'escull sinó és per saltar constantment més enllà de si mateix.

Per tant a la moral dels esclaus que és servitud i rutina, Nietzsche oposa la moral del Super-home que és llibertat i creació de valors.

0.5. KARL JASPERS

"Per bé que la filosofia de l'existència no és domini de la Psicologia, qualsevol psicòleg esdevé, en algun moment, vulgui o no vulgui, ho sàpiga o no ho sàpiga, un filòsof esclareidor de l'existència" (Jaspers).

### Karl Jaspers (1883-1969)

Per a Jaspers fer filosofia és estar en camí: enunciar un discurs coherent no és suficient. Què és doncs filosofia? Jaspers (1932) es remet a una triple experiència immediata i empírica: la de l'home ordinari, que no pensa que aquesta ciència sigui una especialitat reservada als savis; la del nen, la ingenuïtat del qual, lliure de tota coacció, assoleix de vegades una vertadera lucidesa davant l'Ésser; la de l'alienat que fora de les convencions socials i racionals viu la realitat humana total, indiferenciada i inaccessible als altres. La vida pràctica, l'experiència individual alimenten, doncs, el pensament sobre la filosofia que arriba a ser, dialècticament, pensament de la filosofia. Tota la vida de Jaspers estarà entregada a fer aquest camí, el camí de "l'existència possible".

Jaspers, nat el 1883 a Oldenburg, estudià d'antuvi Dret i Medicina. Fou metge-psiquiatra a Heidelberg. Sobre el significat de la seva Psiquiatria Fenomenològica en parlem més endavant en tractar de la Metodologia de l'Anàlisi Existencial. En aquest moment ens interessa preferentment la seva obra i actitud filosòfiques (cfr. 2.2.1.).

La seva filosofia està també íntimament lligada a la seva vida. La dedicació a la Filosofia va venir provocada, en part, per la seva malaltia que li impedia una activitat com professional de la Psiquiatria. Més tard el període nazi i el decensís de la restauració de la Universitat Alemanya ("Die Idee der Universität" (1946a), obra diferent del treball del 1923) marcaran el seu pensament, així com les crisis ideològiques i polítiques de la postguerra, faran que la seva exis



tència es desenvolupi entre el "destí i la voluntat": "Schicksal und Wille. Autographische Schriften" (1967), "Vom europäischen Geist" (1946b) o "Die Atombombe und die Zukunft des Menschen" (1958b) són mostres d'aquest contacte amb l'actualitat històrica i la reflexió del filòsof sobre ella.

La filosofia de l'existència de Jaspers pot considerar-se com part d'un sistema obert en el qual poden anar-se encabint noves "dilucidacions de l'existència". Aquestes es fonamenten no solament en l'especulació filosòfica, sinó també i de vegades preferentment, en les experiències de l'home, en aquest cas de Jaspers mateix com home del seu temps, particularment des del nazisme. En aquest sentit poden entendre's molts dels seus pensaments posteriors a la publicació de la seva "Philosophie" (1932) en tres volums.

La seva obra filosòfica és molt àmplia i abasta ultra, el tractat ja esmentat, altres tan destacables com: "Vernunft und Existenz" (1935) que recull cinc conferències donades a la Universitat de Groningen, "Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens" (1936), "Descartes und Philosophie" (1937), "Existenzphilosophie" (1938), obres aquestes dues últimes sobre raó i existència i filosofia de l'existència. El 1948 pronuncia unes conferències per ràdio com "introducció a la filosofia": "Einführung in die Philosophie", publicades el 1950, experiència repetida després a la televisió bavaresa el 1964 sobta el títol "Kleine Schule des philosophischen Denkens", publicades el 1965. El 1947 ha publicat "Von der Wahrheit (Der philosophische Logik)".

El 1957 inicia la sèrie dels grans filòsofs: "Die grossen Philosophen" que comprèn Sòcrates, Buda, Confuci, Jesús i més endavant, el 1962 "Drei Gründer des Philosophierens: Plato - Agustin - Kant".

La filosofia com existència, és un aspecte de l'existir transcendent i en tant que saber és el contingut d'aquest existir. L'exigència filosòfica es mantindrà en l'home tant de temps com l'home existeixi. Per això tot el pensament de Jaspers és una filosofia existencial o de l'existència.

La pregunta per l'Ésser és una pregunta humana, és la pregunta que es fa l'home a si mateix en tant que existent. Existència és "el que és per a si i s'encamina a la seva pròpia transcendència".

La dilucidació de l'existència demana la consideració parsimoniosa de les formes de l'existir: ipseïtat, comunicació, historicitat, que esdevenen moments constitutius de l'Analítica Existencial. En un segon nivell aquesta ipseïtat és tractada com llibertat. L'existència es dóna com un transcendir-se en la llibertat i com quelcom que s'obre pas en un conjunt de situacions.

L'existència és inabastable perquè entre la realitat existencial i el pensament hi ha una distància impossible de salvar. L'existència és el que jo sóc, no el que sé. De forma que s'ha de renunciar a la idea d'abastar l'existència per la via del saber objectiu. L'existència no és el fi sinó el principi o l'origen de la filosofia. L'origen no és altra cosa que l'Ésser de la llibertat envers el qual transcendeixo quan, tot filosofant en el no-saber torno a mi mateix.

"El nostre propi ésser es féu conèixer en dos sentits: com agraciats en la llibertat i com a possibilitat d'absentar-nos-en. En dos sentits es va mostrar l'ús de la nostra llibertat: com enlairaïment o com Fatalitat... Si el camí de la llibertat ens apareix impossible, en canvi ens queda la certesa que aquest camí que sembla intransitable és el nostre deure, el mateix ésser humà nostre. Aquesta seguretat de la nostra determinació ens dóna coratge per a emprendre la nova tasca. El fet de no saber si pot ser acomplert, fa d'aquest camí un ineludible atreviment" (1965).

L'existència m'installa en l'entranya de les situacions concretes i contingents de la vida, en situacions límits o fonamentals, tals com la lluita, el sofriment, la mort. La insatisfacció és el sentit de l'existència possible, que em col·loca en la solitud, solitud que no és altra cosa que la crida a ésser en l'origen de mi mateix.

Un cop que, d'aquesta manera, per la llibertat he renunciat a totes les il·lusions del món, puc retornar al món i als altres homes, traslladant la meua convicció a la realitat de la meua acció i del meu fracàs. A les satisfaccions comunes

que aporten les formes i els usos de la realitat mundana opo sarè, d'ara en endavant, la consciència insatisfeta que el món no és tot l'ésser. L'existència és, en efecte, una escl<sup>e</sup>t xa en l'ésser del món: esclarir l'existència serà prendre'n consciència.

Aquesta consciència implica aquests aspectes:

- la sensació d'haver assolit els límits de l'ésser-en-el-món
- la consciència històrica i la tensió del Dasein entre l'objectivitat i la subjectivitat
- l'acceptació de la fatalitat o de la llibertat
- l'evidència que cap coneixement positiu (ciència) no pot esclarir l'existència, sinó només intuir les pos sibilitats del que pot arribar a ésser
- la transcendència com a realitat de l'existència his tòrica.

Totes les assercions sobre l'ésser convergeixen, doncs, cap a la llibertat i cap el que hom pot arribar a ésser per ella. El criteri de veritat no està en una mesura objectiva. No hi ha veritat per-a-tots. Tota veritat és solitària i per sonal, car només hi ha veritat per a aquell que aprehe<sup>n</sup> les "raons" de la veritat. La veritat, diu Jaspers, és essencial<sup>l</sup> ment associal.

Immers en la societat puc, malgrat tot aixecar-me contra ella o, en tot cas, reconquerir sobre ella el meu jo perso nal, sense deixar mai d'ésser un jo social.

La meva acció també és un mirall del que jo sóc. Però no sóc el que faig, puc desprendre'm de la meva acció. També es pot dir que sóc el que he sigut, però com a mínim no és la totalitat del jo. Em perdria si m'identifiqués amb el meu passat perquè hi llançaria el meu present i el meu esdeveni dor.

Cap esquema, doncs, de mi mateix realitza la meva perfec ta identitat amb mi mateix. Estic sempre més enllà. Les me ves possibilitats són, però, de fet limitades, però el que jo sóc, ho sóc segons la manera d'un ésser que no pot ser més que la seva llibertat.



El jo es manifesta, doncs, com la realitat del meu Da-sein i aquest individu concret que existeix ara i ací, però no com totalitat. Al contrari, em copso com perpètuament inacabat. El jo cognoscible és un saber indirecte sobre mi, però no de mi. El jo és sempre més que tot el cognoscible. Sóc l'ésser que es neguiteja de si mateix i que, en aquesta relació a si, decideix el que és. No hi ha cap possibilitat que jo pugui coincidir amb mi en una perfecta identitat.

L'existència no pot trobar-se sinó és en el perpetu perill de la infinitud de la seva reflexió i en la total problematització de tot, condicions essencials per a les quals el jo personal assumeix, en el risc absolut, l'obertura i limitada que el defineix.

És ací on intervenen les "xifres":

"Ací la xifra ens parla, estem confiats a un ajut desconegut del fons de les coses i que per això no podem tenir en compte. Confiem en ell si tenim confiança en nosaltres mateixos. Esperem que ens assisteixi, en la mesura que per amor a la veracitat fem el que podem per esdevenir dignes de la nostra llibertat. No ens en podem refiar, però les xifres ens donen ànim en la nostra esperança... Parlem de xifres. Què vol dir xifra? En el desdoblament subjecte-objecte tenim representacions, continguts de pensaments i imatges davant nostre. Aquests elements mentals no estan solament presents, sinó que signifiquen... La xifra és un significar sense que hi hagi un altre objecte que signifiqui. De les significacions que no poden ser explicades prenent nota del que signifiquen en diem xifres. Signifiquen, però no una cosa; allò que està només en la xifra, però no sense ella. Viuim al món de les xifres, en el que és pròpiament, però no es mostra, sinó que perdura en significacions que es transformen infinitament. Les xifres són, al mateix temps un llenguatge de la transcendència, que com si fos sorgida de nosaltres ens penetra d'ella. Les xifres són objectives: en elles se sent quelcom que complau l'home. Les xifres són subjectives: l'home les crea segons la seva fantasia, la seva manera de pensar, la seva intel·ligència. Les xifres són objectives i subjectives a la vegada en el desdoblament subjecte-objecte" (Jaspers, 1965).

Les xifres són doncs el llenguatge amb què ens parla la transcendència. Cal saber llegir el llenguatge xifrat per a saber el que ço transcendent comunica. Aquesta transcenden-

cia ens posa en contacte amb el món. Cal, a la vegada que salvi el meu jo personal i que m'entregui al món i a la transcendència. Sóc autònom, però no em basto a mi mateix. No sóc, com individu, sense el món en el si del qual visc, però tampoc sóc com jo-personal sense la transcendència. No és difícil de trobar-hi en última instància en ço transcendent, com aital, Déu com realitat acompanyada.



0.6. GABRIEL MARCEL

"La nostra vida és una manera personal de participar en l'experiència humana" (Marcel).

### Gabriel Marcel (1889-1973)

Marcel que havia nascut a Paris el 1889, el mateix any que Heidegger. Fou "agregé" de filosofia a l'"Ecole Normale Supérieur", per bé que la seva activitat fonamental no ha estat l'ensenyament, sinó la seva obra filosòfica i literària.

És aquest un aspecte típic de l'"Existencialisme francès" (Marcel i Sartre) el servir-se de la literatura, sobretot el teatre per a fer arribar al gran públic els temes filosòfics entroncats amb la vida o l'existència.

Entre les obres dramàtiques de Marcel, que considera fonamentals per a la comprensió de la seva filosofia, podem esmentar: "Le monde cassé" del 1933, "La soif" del mateix any, o bé "Le chemin de Crête" del 1936. Més posteriors són, per exemple, "L'horizon" (1945), "Vers un autre Royaume" (1949) o bé "Rome n'est plus dans Rome" (1951b). Però la seva activitat dramàtica s'havia iniciat ja el 1914 amb "Le seuil invisible". També ha escrit Marcel de teatre: "Théâtre et religion" (1958) i "L'heure théâtrale. De Giroudoux à Jean-Paul Sartre" (1959).

La seva obra filosòfica s'inaugura bàsicament amb la publicació del seu "Journal Métaphysique", el 1927, altra coincidència rellevant amb Heidegger que publica el mateix any "Sein und Zeit".

La forma característica de procedir de G. Marcel és la "recherche". Anar cobrant consciència de les veritats que, d'alguna forma, es van revelant a través de la vida. Per això l'expressió pròpia d'aquesta forma de pensar és el diari.

En les últimes obres el seu pensament va prenent una forma més sistemàtica, sense abandonar la seva actitud de recerca. Així s'esdevé sobretot en l'obra: "Le Mystère de

l'Être" (1951a). Altres obres importants per a entendre el seu pensament són: "Être et avoir" del 1935 la temàtica del qual ha estat recentment represa per E. Fromm en "To have or to be" (1976) que confessa expressament haver-ne calcat el títol, després d'haver conegut molt tardanament l'obra de Marcel en una traducció feta per a ell expressament per Beverley Hugues.

La fita de Marcel ha estat més elaborar una filosofia de l'existir que no pas de l'existència, que podria ser una teoria purament abstracta. Fonamentar-ho tot sobre l'existir, val a dir sobre l'existència en la seva singularitat és rebutjar qualsevol sistema: El que val és l'experiència existencial", diu Marcel a "Être et avoir" (1935).

L'Existencialisme ha de recollir tot el que d'original pot oferir la vida social, la reflexió i l'observació sobre el viscut personalment. Es tracta d'una "filosofia concreta". Aquest és el títol que donà a la nova edició del 1963 de l'obra: "Du refus à l'Invocation" del 1940, intitulada "Essai de philosophie concrète", en la nova edició de 1963.

El problema capital consisteix en saber com és possible "d'integrar efectivament en un sistema intel·ligible la meua experiència en tant que meua, amb els trets que l'afecten ara i ací, amb les seves singularitats i àdhuc deficiències que, la fan ésser el que és". Arriba però Marcel (1940) a la conclusió que l'expressió sistema intel·ligible és discutible. És més necessari, segons ell, buidar que no construir:

"Tendia en definitiva a excloure la noció d'un pensament que definís en certa manera, objectivament l'estructura de ço real i es considerés aleshores qualificat per a decidir respecte d'ell" (1947).

No hi pot haver, per tant, filosofia concreta sense una tensió constant "entre el Jo i les profunditats de l'ésser en el qual i pel qual som". A aquesta realitat humana inexhaustible només pot arribar-hi cada un de nosaltres amb el més original i verge de si mateix, "enderrocant o purificant totes les aportacions artificials amb què la rutina, la pressió social, els prejudicis i les il·lusions de la vanitat han carregat la nostra personalitat vivent" (Marcel, 1940).

L'experiència primera que tinc de mi, l'experiència fonamental és la del meu existir. Jo existeixo, heus ací el fet del qual hom ha de partir i no de l'ésser en general, i, en cara menys, del "cogito". La consciència que tinc de mi és consciència de mi lligada al meu cos, és també consciència de la meua pertinença al món: l'existència és ésser-en-el-món.

L'Existencialisme de Marcel és, doncs, més aviat una filosofia de l'existir, de l'experiència personal i quotidiana. Marcel ha rebutjat el sobrenom d'existencialista possiblement, en gran part, pel seu catoliscisme, des que Pius XII amb l'encíclica "Humani Generis" (1950) declarà la incompatibilitat de la fe amb "l'Existencialisme".

"L'homme problematique" (1955), planteja la qüestió com és possible que l'home hagi esdevingut problemàtic per a l'home:

"Per alienació entenc el fet que l'home sembla haver esdevingut cada cop més estrany a si mateix, a la seva pròpia essència, fins el punt de posar en dubte la seva essència, de refusar-li qualsevol mena de realitat original com s'ha pogut veure en les expressions exagerades de l'Existencialisme contemporani".

Marcel recull precisament en aquest llibre un dels temes més característics de l'Existencialisme, el de l'angoixa, que considera des de la perspectiva evangèlica fins a Gide, passant per St. Agustí, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger i Sartre.

La seva postura és més aviat la de l'esperança, tal com remarca expressament:

"Tal com ho veig i no ho dic pas sense un cert grau de dubitació, les filosofies de l'existència fonamentades sobre l'angoixa han tingut ja el seu moment i no costa gaire de creure que es troben ara en un impasse. Si es poden renovar és, i d'això n'estic convençut, per una meditació sobre l'esperança i sobre l'alegria; he dit alegria no pas satisfacció, la qual no es basa sinó en el tenir i que està lligada, sens dubte, al que hi ha en nosaltres de més peridor" (Marcel, 1955).

L'esperança és el tema de la seva obra: "Homo Viator. Prolegomenes a una métaphysique de l'espérance" (1944). Marcel hi

proposa una fenomenologia i metafísica de l'esperança. L'esperança és l'estructura normal del destí humà. Es una conducta complexa que consisteix, per a l'home en assenyalar i localitzar els obstacles amb que ensopega la seva acció. Acceptar-los per a vèncer-los, però utilitzant-los com mitjans successius d'afirmar-se a si mateix, d'afirmar la seva personalitat. L'esperança es mostra així com el mitjà de fer servir per al bé de l'home allò que hauria de dur-lo a la desesperació.

S'afirma per l'esperança que hi ha en l'ésser, més enllà de tot el que ens ve donat, un principi de convivència amb mi mateix que no pot no voler el mateix que jo vull, almenys si el que jo vull mereix, efectivament ser volgut i és volgut, en realitat, per tot el meu jo.

"Res no és, en realitat, menys senzill, res menys unívoc que la relació que em lliga a mi mateix. Per una simplificació, en veritat escandalosa, de la realitat espiritual, els filòsofs han pogut imaginar, durant temps, sota l'aspecte d'una identitat la relació que lliga el jo amb si mateix i que més profundament constitueix el jo com aital. Es tracta més aviat d'una ciutat interior susceptible de revestir aspectes tan variats, tan matissats com la mateixa ciutat visible. Puc viure amb mi mateix com un amant, com un amic, com un germà, i àdhuc com el meu pitjor enemic. Mentre no hagin estat estudiades en detall aquestes modalitats tan diverses de l'ésser amb si, del "mit sich selbst sein", és probable que la realitat psicològica continui essent un enigma" (1947).

La justificació profunda de l'existencialisme rau en haver posat de relleu la impossibilitat de considerar un ésser existent sense fer entrar la seva existència, la seva forma d'existència en primer terme. Es impossible de concebre l'existència com sobreafegida a una essència que es bastaria a si mateixa.

Si diem amb Heidegger comenta Marcel (1955) que l'home és el pastor de l'Ésser li estem atribuint una certa responsabilitat ontològica. Però això no tindria cap mena de significat si l'ésser fos concebut com dotat d'una existència en si mateix, a imatge de la naturalesa, tal com estem acostumats a concebre-la. D'altra banda tampoc no es tracta de reduir l'és



ser a modalitats del subjecte pensant a la manera d'un cert idealisme. Que l'home és el pastor de l'ésser no s'ha d'entendre en un sentit funcional sinó més aviat transcendent. La vida contemporània tendeix cada cop més a considerar-ho tot segons la categoria de la funció, en un món en el que el sentit de la comunió universal, malgrat aparences enganyoses, està en camí de desaparició.

L'home desposseït està situat al bell mig de condicions deshumanitzadores, de tal forma que la seva pròpia humanitat se li apareix com deslligada d'ell. Déu, però l'ha creat lliure, en un acte autolimitatiu del seu poder. I és precisament en aquesta limitació on es troben les condicions metafísiques de la meua possibilitat:

"Tot s'esdevé com si per una operació de la qual nosaltres només en podem presentir la intenció, però no concebre'n la natura, un poder superior, per una limitació voluntària i parcial d'ella mateixa, hagués atorgat a cada ésser vivent el seu propi terreny de desenvolupament" (Marcel, 1955).

Tanmateix, admet Marcel (1955) aquesta forma de representar-se les coses és inadequada en tant que sembla implicar la idea espacial d'un territori que seria repartit entre diferents beneficiaris. El moviment de la consciència religiosa, com el de la reflexió filosòfica consisteix, precisament, en alliberar-se de forma progressiva d'aquesta representació i en orientar-se en plànols diferents vers l'afirmació segons la qual cadascú de nosaltres s'ha de reconèixer o retrobar-se en els altres, sense perdre, per això res del que constitueix la seva íntima originalitat.

Si d'alguna manera podem orientar-nos vers el que, en condicions diferents de les nostres, seria una idea de la gràcia, seria mirant-la com una afluència d'ésser. Però per a que aquestes paraules puguin tenir un significat concret hem de recórrer a la perspectiva de la "intersubjectivitat":

"Si jo he insistit tant en el fet de la trobada, considerada com investida d'un valor espiritual impossible de sobreestimar, és perquè aquest fet se situa exactament en la mateixa perspectiva, està afectat d'un índex ontològic, el que vol dir que cap anàlisi psicològica no permet d'esgotar-ne

la significació. Contràriament a una tendència prevalent en l'actualitat en molts filòsofs aliens a qualsevol preocupació religiosa, estic convençut que només en relació a la gràcia hom pot definir, en profunditat, la llibertat humana i que si ella es considera en si mateixa, risca de canviar-se en el seu contrari o de reduir-se a una mena d'anàleg irrisori i caricaturesc dels atributs dels que prèviament hom ha despul·lat un Déu considerat inexistent. En altres paraules: la llibertat és, sens dubte, essencialment l'acceptació o el rebuig que ens pertoca decidir respecte a la gràcia, podent d'altra banda, convertir-se aquest rebuig en una neutralitat enganyosa. L'important és, solament, que ni la llibertat ni la gràcia no es deixen traduir en un llenguatge de causalitat" (Marcel, 1955).

El punt neuràlgic és el següent: un ésser, l'originalitat del qual consisteix no solament a preguntar-se sobre la naturalesa de les coses, sinó sobre la pròpia essència, se situa, pel mateix fet, més enllà de qualsevol contestatació parcial a la que podria abocar aquesta pregunta. És per això que resulta probablement absurd esperar de la Pre-història, una resposta completa i definitiva a la qüestió dels orígens de l'home. No es tracta, tanmateix, de refusar el valor dels resultats obtinguts per les ciències particulars. Però hem de reconèixer que per molt que sapiguem cada cop més coses sobre l'home, es tem més a les fosques sobre la seva essència. Més aviat cal dir que aquesta profusió de coneixements és engegadora, excloent la possibilitat d'una resposta única i simple. La temptació d'atenir-se a un positivisme que declara no insolubles, sinó buides de sentit les qüestions sobre l'essència o el des tí de l'home és forta. Aquesta temptació ha de ser superada per l'acte mateix d'una llibertat que es reconeix irreductible a totes les dades del saber positiu.

Ací, però, sorgeix una nova temptació, la de l'orgull idea lista que institueix aquesta llibertat en absoluta i cau, sinó en la negació expressa de l'ésser si almenys en una disminució indefinida.

Pertoca a la llibertat, arribada al punt on té accés a la més elevada consciència de si alliberar-se, en alguna manera, de si mateixa, de la seva disposició perversa a afirmar la se va autosuficiència; i aquest alliberament no és altre que l'ac

te d'humilitat pel qual s'immola davant la gràcia.

"Hom comprèn, d'aquesta manera, que la interrogació de si mateix es transmuta en el límit, en una crida que és, en el fons, l'acte únic de la consciència religiosa i no podrà esdevenir sinó invocació a aquell que posseeix el secret del que jo sóc i del que puc esdevenir" (Marcel, 1955).

0.7. MARTIN HEIDEGGER

"En posar de relleu l'estructura fonamental de l'existència com ésser-en-el-món, Heidegger ha deixat en mans del psiquiatra una línia directa, metòdica amb la que li ha arribat a ser possible comprendre i descriure imparcialment els fenòmens que havia d'investigar i les seves relacions essencials fenomèniques conforme al seu contingut ple" (Binswanger).

## Martin Heidegger (1889-1976)

Tant Kierkegaard com Nietzsche assenyalen l'existència d'una profundadissociació o escissió esdevinguda en l'home occidental que és essencialment el conflicte de la raó amb l'home total. D'acord amb Kierkegaard la raó amenaça absorber la fe: l'home occidental es troba en la cruïlla d'haver d'escollir entre la religiositat o la desesperança. Per a Nietzsche l'era de la raó i de la ciència planteja el problema de l'actitud que s'adoptarà enfront dels instints primitius i de les passions de l'home.

El que s'amaga darrera d'ambdós missatges és que l'home s'ha separat del seu propi ésser. Ara bé la separació respecte de l'Ésser mateix és el tema central de Heidegger:

Heidegger va néixer a Messkirch (Baden), el 1889. Estudiant a Freiburg entrà en contacte amb Rickert i més tard amb Husserl. El 1914 presenta la seva disertació "Die Lehre vom Urteil im Psychologismus Ein kritischpositiver Beitrag zur Logik", publicada a Leipzig.

Anomenat Privat-Dozent a la Universitat de Freiburg publica l'any 1916, en que Husserl s'estableix a Freiburg, el seu treball d'habilitació: "Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus".

L'any 1923 va de professor a Marburg on prepara la seva gran obra: "Sein und Zeit", publicada el 1927. Immediatament després, l'any 1928, és nominat per a la Universitat de Freiburg, on torna a trobar-se amb el seu antic mestre, Husserl.

Amb motiu de la jubilació de Husserl aquest mateix any, 1928, Heidegger presenta el seu treball "Vom Wesen des Grundes" en homanatge al mestre, publicat el 1929 (1929 -a).

Del 1929 és la publicació de "Kant und das Problem der Metaphysik" (1929b) i la conferència amb la que inaugura la



seva tasca docent en la càtedra de Freiburg: "Was ist Metaphysik?" (1929c). El 1930 escriu "Von Wesen der Wahrheit" publicat el 1943.

El 1933 Heidegger és anomenat rector de la Universitat de Freiburg i la presa de possessió del seu càrrec és celebrada amb un discurs sonat: "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität" editat a Breslau el mateix any i requisat més endavant per les autoritats alemanyes per tractar de defensar la universitat de l'acusació de decadència i de demostrar que pot participar en la construcció de l'obra nacional! A partir d'aquest moment comencen a plantejar-se les seves relacions amb el moviment nacional-socialista que si bé d'entrada semblen favorables no són però incondicionals, tal com ho palesa la seva dimissió com rector en negar-se a suspendre en les seves funcions dos degans de la universitat judicats hostils al règim: el jurista Eric Wolf i el biòleg Von Möllendorf.

A partir d'aquest moment es dedica només a l'ensenyament i no accepta cap mena de càrrec oficial. Les seves classes són sotmeses a vigilància i la seva filosofia experimenta la crítica violenta dels pensadors oficials. Durant aquests anys quasi no publica res. Només articles. Davant del règim no frueix de cap prestigi i així el 1942 sense cap justificació és prohibida qualsevol informació o menció a la premsa de seu "Platons Lehre von der Wahrheit" (1947)

Durant aquests anys -1936- dona un curs sobre Schelling a la Universitat de Freiburg que juntament amb uns seminaris sobre el mateix tema -del 1941- no seran publicats fins el 1971 amb el títol: "Schellings Abhandlung. Über das Wesen der menschlichen Freiheit".

Com per assenyalar més el final d'un període polític actiu Heidegger orienta el seu pensament vers la poesia: "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" (1937a). El 1936 pronuncia a Zurich i Roma conferències sobre aquests temes. Aquest mateix any comença els seus cursos sobre Nietzsche, l'últim dels filòsofs. La interpretació de Heidegger se separa clarament de la utilització abusiva que es feia oficialment de la seva

obra:

"No ens assisteix el dret d'explotar Nietzsche per a servir els objectius de falses servituds intel·lectuals del moment". (Heidegger, 1961 - Nietzsche I).

El conjunt d'aquests cursos no fou publicat, en efecte, fins el 1961. L'època de predomini nazi i de la guerra priven pràcticament Heidegger del seu contacte amb el món. La seva activitat es desenvolupa de forma críptica, de forma que fa la impressió que ha arribat a un impasse o que està submers en una gran depressió.

Però les coses no li van pas millor després de la guerra. Les autoritats franceses d'ocupació el priven, el 1945 de la seva docència a la Universitat de Freiburg. Malgrat les nombroses crítiques per raons polítiques que li venen de França, Jean Beaufret inicia una correspondència amb ell, el 1945, que culmina amb la famosa: "Über den Humanismus" (1947), en la qual preten una clarificació de tota la seva obra i pren postura davant els moviments de pensament contemporani.

El 1950 després d'anys de diligències menades per amics i admiradors, Heidegger és reintegrat a les seves funcions de professor de la Universitat de Freiburg. Aquest any apareix una col·lecció de diferents estudis i conferències que abasten un període de vint anys, recollits amb el títol genèric de "Holzwege".

Amb posterioritat a aquesta data només trobem cursos o conferències esporàdiques: "Bauen, Wohnen, Denken" és el tema desenvolupat en el col·loqui de Darmstad, el 8 d'agost de 1950, sobre "l'home i l'espai". Nomenat professor honorari continua episòdicament els seus cursos: "Was heisst Denken?" (1954a), "Der Satz vom Grund" (1957) o "Das Wesen der Sprache" (1958).

Des de "Zur Seinsfrage" (1956) Heidegger es planteja l'essència del nihilisme planetari, així com les relacions que vinculen el treballador i la tècnica a la metafísica de la voluntat de poder.

### Influències filosòfiques

La principal obra sistemàtica de Heidegger "Sein und Zeit"

(1927) aspirava a construir una metafísica de l'Ésser, fonamentada de nou sobre unes bases incommovibles. L'obra de Heidegger incorpora les influències dels filòsofs que de forma més immediata el precediren: Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Husserl, Scheler i Simmel, així com les més antigues de Kant, Fichte i Hegel.

La influència de Kant (1724-1804) es fa palesa en la seva concepció del món com la totalitat dels intel·ligibles.

La de Fichte (1762-1814) per la importància que dóna a la idea de projecció, malgrat els canvis de sentit que té aquest concepte en l'un i l'altre.

Hegel (1770-1831) subministra a Heidegger la idea que l'és ser i la metafísica no són una cosa, sinó un procés en desenvolupament.

La influència de Dilthey (1837-1911) és molt més profunda i àmplia. Heidegger troba en Dilthey un precursor del seu treball de socavament de les bases tradicionals de l'ontologia. La gran idea de Dilthey és oposar els existents naturals a l'existent que ell anomena "vida" "subjecte" o "consciència". Aquesta oposició és evidentment anterior a Dilthey, car constitueix la base del pensament modern. Tanmateix Descartes i els seus successors no van deixar de pensar l'esperit com una cosa, una res cogitans, Dilthey ha pensat l'esperit de forma diferent a com es pensa la cosa.

La vida és manifesta sota la forma de totalitat en la qual consciència i objecte estan íntimament i estructuralment units. Qualsevol veritat té la seva font en la impressió viscuda (Erlebnis).

Dilthey és el primer en avançar la tesi que les diverses impressions (Erlebnisse) no són una sèrie d'esdeveniments separables i discontinus, sinó un flux, una unitat essencial. D'on resultarà la idea heideggeriana: no és compren sinó el que un hom és i un hom és el que compren. El coneixement de l'home no és una facultat independent de la seva existència, sinó una funció d'aquesta.

Igualment hom arriba a la conclusió que l'home és un ésser històric car cada un dels seus moments no té sentit sinó



en relació a tots els altres, passats, presents i futurs. L'existència implica un inacabament permanent que només troba la seva fi en la mort, la qual aporta el sentit total i definitiu. L'existència humana, dirà Heidegger és un ésser per a la mort (Sein zum Tode).

Qualsevol significació és doncs personal, però aleshores, com és possible la filosofia? Per a Dilthey un cert coneixement esdevé possible i legítim en virtut de la comunitat fonamental que uneix els homes, d'on deriva el coneixement empàtic (Einfühlung). Això però posa en qüestió la possibilitat de la ciència i encara més la de la filosofia que només es pot resoldre per un relativisme. Més endavant, però Dilthey acabà reconeixent que no es podia fonamentar una filosofia ni una ciència només sobre una experiència interior. Tot renunciant a aquest punt de vista Dilthey considera que és possible penetrar de forma interpretativa, hermenèutica els propis "productes" de la vida, els quals la reflexen més fidelment que l'observació interior. La tasca de la filosofia serà la de penetrar l'esfera de l'esperit objectiu, expressat sobretot en l'art i la cultura; ara bé, amb quin dret i capacitat faig aquestes interpretacions, sinó és amb un retorn a la pròpia subjectivitat o experiència interior?

En renunciar a qualsevol a priori de l'existència humana Dilthey fracassa en el seu intent d'interpretació. Heidegger parteix, en canvi, d'una concepció general de l'existència, el que li permet fer una hermenèutica de l'existència.

Si a Dilthey li faltava "una problemàtica de l'existència o de la vida" (Heidegger, 1927), Kierkegaard la hi ofereix, per bé que d'una manera poc tècnica.

La filosofia de Kierkegaard es caracteritza per la seva oposició a reduir l'home a una definició, a un objecte del coneixement. L'existència humana té per "essència" estar a disposició del que existeix per aquesta existència. L'ésser de l'home serà el que l'home faci que sigui. L'existència és llibertat, capacitat d'elecció.

Heidegger està d'acord amb Kierkegaard amb el caràcter poc objectiu del Dasein. Aquest Dasein és existència humana o ésser-en-el-món. Tant Kierkegaard com Heidegger estableixen una distinció entre existència autèntica i inautèntica. Per a Kierkegaard, la primera és existència que ha pres consciència de si mateixa com subjectivitat lliure i exerceix aquesta llibertat en l'acte de fe constitutiu. La segona és l'existència de l'home subjecte a l'esclavatge de les necessitats exteriors que el nivellen i universalitzen.

Per a Heidegger tant l'autenticitat i la inautenticitat (la seva descripció del "Man" coincideix amb la de plebs de Kierkegaard) són, malgrat tot, formes d'existència, modalitats d'una mateixa estructura fonamental.

La existència humana comença tant per a l'un com per a l'altre en la inautenticitat i el pas d'ella a l'autenticitat no es fa sense la prova de l'angoixa.

L'angoixa, tal com Kierkegaard l'enten és semblant a la de Heidegger. L'angoixa neix de l'apercepció sobtada, dintre de la ingenuïtat quotidiana, d'una determinada possibilitat, de constituir-me a mi mateix: és la que ens aïlla i individualitza. Heidegger en "Sein und Zeit" (1927) ens recorda que "és Kierkegaard qui ha analitzat amb una penetració més profunda el fenomen de l'angoixa", però li retreu a la vegada el que s'hagi detingut en el nivell psicològic sense arribar a l'ontològic.

Talment com Heidegger, Kierkegaard està convençut que en les seves arrels més profundes l'existència és temporalitat. Per a Kierkegaard, però la temporalitat s'engendra en el present, mentre que per a Heidegger prové del futur. Per a Kierkegaard l'element constitutiu de l'existència és l'opció de ço finit en presència de l'infinit, per la qual cosa tot flueix del present. Per a Heidegger igualment l'acceptació de la finitud és l'acte central de l'existència, però es resisteix a creure que aquesta acceptació s'esdevingui davant de quelcom o per oposició a quelcom infinit que ell considera il·lusori. La finitud és, per tant intrínseca al Dasein i fa necessàriament referència a la mort i a la certesa del retorn



al no-res (Sein zum Tode). D'ací el seu origen en el futur o l'esdevenidor.

De Nietzsche (1844-1900) podríem destacar la influència de la concepció heroica de l'home en relació a l'ideal existencial de l'home Heideggerià. Tanmateix no cal exagerar aquest aspecte car en Heidegger l'existència està abocada a la finitud i la derellicció, a la vanitat dels esforços humans, al desenmascarament de les il·lusions fàcils. Tanmateix aquesta acceptació de la finitud es pot reconèixer com l'eco de l'amor fati de Nietzsche.

De Husserl cal destacar, evidentment, la influència de la seva metodologia fenomenològica, com tindrem constant ocasió de remarcar.

Talment com Husserl, Heidegger designa la Fenomenologia com un mètode pel qual s'expressa la voluntat d'excloure de la filosofia els conceptes insuficientment esclarits o mal fonamentats, les construccions apriorístiques. Per això la Fenomenologia de Heidegger accepta la famosa màxima de Husserl del retorn a les coses mateixes: "zu den Sachen selbst".

Però cal tenir present que la utilització que fan Husserl i Heidegger de la Fenomenologia té una fita diferenciada. Per a Husserl no hi ha cap fenomen que escapi a la reducció fenomenològica: per la suspensió del judici respecte de l'existència real de les coses i àdhuc dels fets de consciència, Husserl espera poder entregar-se tant més rigorosament a l'examen de la seva estructura i al seu mode d'aparició davant la consciència transcendental. D'ací que Husserl faci de la neutralitat respecte de l'existència condició sine qua non de la Fenomenologia.

Heidegger, en canvi considera aquesta neutralitat com la negació mateixa de l'actitud filosòfica. Heidegger no practica la Fenomenologia per si mateixa, sinó a títol de mètode per a una fita determinada: la constitució d'una ontologia. La Fenomenologia, tal com Heidegger l'enten es limitarà, per tant, a l'examen dels fenòmens o aspectes dels fenòmens que

presenten alguna importància des d'aquest punt de vista. Aquests aspectes es redueixen, en realitat, a un de sol: l'aspecte d'ésser.

L'objecte de la descripció fenomenològica serà portar a la llum els elements menys aparents dels fenòmens, els quals són el que aquests fenòmens tenen de més fonamental: el seu ésser. La fenomenologia heideggeriana concedeix a aquestes es<sup>tr</sup>uctures primitivament amagades una atenció privilegiada, quasi exclusiva. La Fenomenologia, serà doncs, per a Heidegger un instrument per a descobrir unaveritat prèviament existent, per bé que encara implícita, no la font de tota filosofia com per a Husserl.

### L'Existencialisme (?) de Heidegger

Tot el que hem dit, però, cal referir-ho fonamentalment a la primera època de Heidegger, i més explícitament a "Sein und Zeit" (1927), que és el que ens permet acostar Heidegger al pensament existencialista.

És sabut que Heidegger ha rebutjat aquesta qualificació, que ha intentat justificar l'evolució de la seva obra posterior com desenvolupament del mateix pensament el qual no s'ha d'interpretar en una direcció antero-posterior, sinó inversa, pòstero-anterior. Que, en aquest sentit, Heidegger no es reconeix existencialista.

Heidegger ha volgut marcar particularment distàncies amb Jaspers; en carta a Jean Wahl diu:

"Les meves tendències filosòfiques no poden ser classificades com Existenzphilosophie... La qüestió que em preocupa no és la de l'existència de l'home, és la de l'ésser en el seu conjunt i com aital... La qüestió única de "Sein und Zeit" no ha estat tractada de cap manera per Kierkegaard, ni per Nietzsche, i Jaspers la deixa totalment de costat" (Heidegger, 1937b).

Més endavant, el 1946, Heidegger en una carta adreçada a Jean Beaufret insistirà sobre aquestes idees, distanciant-se i diferenciant-se particularment de Sartre, cosa que no havia

fet abans per raons òbvies.

"El primer principi de Sartre segons el qual l'existència precedeix l'essència justifica efectivament, la denominació d'existencialisme que hom dóna a aquesta filosofia. Però el primer principi de l'existencialisme no té cap punt en comú amb la frase de "Sein und Zeit"... Segons Sartre "nosaltres estem en un plànol on només hi ha homes". Si hom pensa a partir de "Sein und Zeit" caldria dir més aviat: 'Precisament estem en un plànol on hi ha principalment l'ésser'. (1947)

No és objectiu de la nostra Tesi dexifrar si hi ha dos Heideggers o un de sol, si el seu pensament no ha fet més que anar-se explicitant en l'obra posterior o hi ha hagut una ruptura. A nosaltres només interessa observar que la seva obra ha donat lloc a una antropologia desenvolupada precisament en l'àmbit de la psicologia i psiquiatria, i de forma justificada, al nostre entendre. Per això agafem del pensament de Heidegger aquells elements que poden ajudar a bastir la comprensió de l'existent concret, tal com és missió de la Psicoteràpia Existencial.

Entre el que Heidegger va defensar en els seus primers escrits i el que proposà en els posteriors hom pot trobar una continuïtat si es basa en que "Sein und Zeit" era només una primera part, de caràcter propodèutic que, tanmateix, no ha trobat mai la seva continuació estructurada i sistemàtica. La temàtica dels escrits de Heidegger posterior a 1942 es pot reduir a dos punts centrals: el problema de la Veritat i el problema de l'Ontologia Fonamental. Al primer consagra la seva obra: "Vom Wesen der Wahrheit" (1943) i "Platons Lehre von der Wahrheit" (1947), i al segon, entre altres, el pròleg de la cinquena edició de "Was is Metaphysik" que porta per títol: "Der Rückgang in den Grund der Metaphysik" (1949). "Über den Humanismus" (1947) vol ser una introducció a la lectura de "Sein und Zeit", en la que intenta deixar clar que l'analítica existencial desenvolupada en l'obra de 1927 no té sentit si no és referida a l'Ontologia, l'únic objecte de la qual és assegurar-ne els fonaments. Aquesta ontologia no es pot edificar sinó és sobre la base d'una descripció fenomenològica de l'ésser de l'home, únic existent a qui ha estat confiada la cus-



tòdia de la veritat de l'ésser i en qui reposa el destí del seu desvelament. D'ací la diferenciació que Heidegger establirà entre "ek-sistència" i "existència". "Ek-sistència" significa "ex-tasi" en vistes a la veritat de l'Ésser, la determinació del que és l'home en el destí de la veritat. "Existència" en canvi, resta essent el nom que hom dóna a la realització del que una cosa és. L'essència de l'home és la seva ek-sistència. Així és com caldrà entendre la frase que hom troba a "Sein und Zeit": "L'essència del Dasein rau en la seva existència".

Resulta evident, llegint les interpretacions que Heidegger fa dels seus primers escrits que ha estat mal comprès i unilateralment utilitzat. Hereus directes d'una interpretació errònia serien tant Binswanger com Sartre. No cal oblidar que el mateix Husserl acusava Heidegger d'antropologisme i psicologisme.

Tanmateix, feliçment, aquestes "falses" interpretacions justificades o no, errònies o no, malintencionades o no, han possibilitat i continuen possibilitant una aplicació, o si més no, una apropiació dels conceptes de Heidegger per a la constitució d'una antropologia i psicologia existencial. Si no pretenem de fer una hermenèutica textual, sinó una hermenèutica de l'ésser de l'home, qui ens impedeix de utilitzar els conceptes heideggerians de "Sein und Zeit" en un sentit que va restar tant de temps ambigu i que només ha estat fixat a posteriori molts anys després, quan la seva fecunditat ja havia estat demostrada en altres camps, més enllà de les pròpies previsions del mateix Heidegger?

L'analítica de l'ésser de l'existència humana no és, o almenys no ho era intencionalment, per a Heidegger l'objectiu final de la seva filosofia. La finalitat última i principal era l'edificació d'una metafísica general, en ordre a la qual l'analítica existencial ha de servir d'introducció.

Aquesta és la intenció de Heidegger en "Sein und Zeit", una altra qüestió és, si de fet aquesta analítica, originàriament simple introducció, no acaba per absorbir la major part o la totalitat de l'atenció del seu autor. Almenys sí

que ha d'absorbir la nostra de cara a la constitució d'una antropologia i psicologia existencials!

### La qüestió de l'Ésser

El pensament de Heidegger està dominat per una sola qüestió: l'essència de l'Ésser. Abans de Heidegger els filòsofs pensant-se contestar a la qüestió de l'Ésser, estaven parlant més aviat de l'existent, de l'ésser de l'existent. Cal distingir l'Ésser (das Sein) de l'existent (das seiende) o si hom vol: el que existeix (la Totalitat) de l'Ésser (que està a la base de tot el que existeix).

La qüestió sobre l'Ésser no és abastable sinó a partir d'una anàlisi fenomenològica de l'ésser de l'home, únic existent a qui han estat confiades el pensament i la custòdia de l'Ésser- "Sein und Zeit" procedeix a aquesta anàlisi i posa com "existencial" privilegiat l'"Stimmung" fonamental de l'angoixa. L'angoixa ens obre a l'essencial. Car en l'angoixa, experiència dels límits i que no és donada sinó poc sovint, en el que Heidegger anomena l'existència autèntica, l'existent reflueix en la seva totalitat, el paisatge reconfortant de la nostra acció desapareix, deixant-nos en la solitud absoluta cara a cara amb l'Innominat.

Per a Heidegger (1927) l'essència de l'Ésser està en la seva existència, precisament en tant que no pot ser distingit ni separat dels seus modes d'ésser. En realitat la pregunta només pot ser contestada pel mateix existent que se la fa. Aquest existent privilegiat és l'home: el Dasein.

### El Dasein

Heidegger (1947) qualifica aquesta paraula "Da-sein" com un mot clau del seu pensament. No pot ser traduït com "realitat humana" tal com ha estat fet: "Mais si l'allemand a ses ressources, le français a ses limites". I afegeix a continua



ció:

"Da-sein est un mot clé de ma pensée, aussi don net-il lieu à des graves erreurs d'interprétation. "Da-sein" ne signifie pas tellement pour moi "me voilà", mais, si je puis ainsi m'exprimer en un français sans doute impossible: être le-là et le-là est précisément "Aletheia" (des-velement, obertura)".

Aquesta traducció al francès que el mateix Heidegger proposa té com finalitat diferenciar-la de la possible mala interpretació de la traducció més corrent "l'être-là" (l'és<sup>ser</sup>-ací, "el ser-ahí" -Gaos-) que pot ser entesa com la facticitat en el sentit sartreà. L'home no és pas l'existent que es tà ací, llançat en la contingència d'una existència donada. Es l'"ací" de l'És<sup>ser</sup>, el que permet a l'És<sup>ser</sup> d'estar ací, desvelar-se "hic et nunc", és l'"ecce" de l'És<sup>ser</sup>, l'ací de l'És<sup>ser</sup> no l'És<sup>ser</sup>-ací.

Da-sein resulta doncs de difícil traducció i comprensió. En un sentit, Da-sein designa l'home en la mesura que l'home és aquest existent singular que constitueix una qüestió per a si mateix, "l'ens a qui en el seu ésser li va el seu ésser". (Heidegger, 1927).

Però no es tracta ací d'interessar-se per l'home en si ma teix, com si l'home es pogués circumscriure dintre dels límits del seu propi problema, com si només ell estigués en qüestió en aquest ésser en qüestió que el defineix. Perquè en el seu ésser no li va el seu ésser, sinó l'ésser en general: l'home és l'ací (Da) on l'és<sup>ser</sup> (Sein) es planteja com pregunta.

Per aquesta raó Heidegger rebutja no solament el subjecte transcendent de Husserl, sinó també la consciència que Sartre considerarà com fonament absolut:

"Dasein designa més aviat el que d'antuvi ha de ser provat com lloc, val a dir com el camp de la veritat de l'és<sup>ser</sup>, i ha de ser pensat després d'acord amb aquesta prova". (Heidegger, 1929-c).

El mot Dasein que significa existència en el llenguatge filosòfic habitual es definirà també en Heidegger (1927) per

l'existència: "L'essència del Dasein rau en la seva existència". Però no es tracta d'una existència en el sentit habitual de la paraula que designa la realitat d'aquest o aquell altre objecte. Existència significa aquesta emergència a l'ésser que l'home descobreix prèviament a qualsevol definició de si mateix anterior a qualsevol pensament o llenguatge: la pregunta que l'home porta en si abans de formular-la, precisament perquè ell és aquesta pregunta.

A títol d'això l'home és l'únic ek-sistent, l'únic interrogador entre els altres ens, dels quals hom ha de dir que "són, però no que existeixen". (Heidegger, 1929-c).

Només l'home pot ser anomenat Dasein:

"Aquest ens que som nosaltres mateixos, i que te, pel seu ésser, entre altres coses, la possibilitat de plantejar qüestions, serà designat amb el nom d'ésser-ací (Dasein). (Heidegger, 1927).

Hom no s'ha de deturar, doncs, en la consciència i en les essències de la consciència, car no es troba ací el fonament últim. La consciència no és ella mateixa sinó per aquesta obertura primordial de la qual obté ella la seva claredat:

"Qualsevol consciència presuposa l'existència pensada de forma extàtica com essentia de l'home i ací essentia significa allò en virtut del qual l'home desplega la seva essència com home. La consciència, per contra, no és la que crea l'obertura de l'ens, com tampoc no confereix a l'home l'ésser obert per a l'ens". (Heidegger, 1929-c).

Si només l'home pot ser anomenat amb propietat Dasein, com ésser concret, actualitzat, conscient de la seva existència, en el qual es manifesta l'Ésser, és evident que, tal com fa Heidegger (1927), l'analítica de l'ésser haurà de començar per l'ésser de l'home. L'home no ha de ser considerat ontològicament com un cas o exemplar d'una espècie existent, ni com un aspecte fenomènic d'un substracte immòvil sota el flux del canvi.

El Dasein és la possibilitat de l'home. L'ésser humà es troba entre un ésser autèntic i un ésser inautèntic. Es tracta de descriure el Dasein real, tal com es veu i es comprèn

a si mateix, encara que s'equivoqui, perquè fins i tot l'error és una manera real d'ésser, una manera d'existir. El Dasein pot optar entre escollir-se i conquerir-se però també pot perdre's i no guanyar-se més que en aparença.

No és possible però una analítica del Dasein si no és entesa com una analítica del l'ésser-en-el-món (in der Weltsein).

### L'ésser-en-el-món

L'existent es presenta sempre sota la forma d'ésser-en-el-món: és l'estructura de la seva existència. El jo doncs no es pot copsar a si mateix ni pensar-se sinó és lligat al món, val a dir, a tot el conjunt exterior que no és el jo, però que de tal manera està lligat a ell que aquest lligam és constitutiu del propi jo.

Com coneixem el món? El Dasein no copsa d'ell més que els objectes que responen a les seves necessitats. El sentiment pre-ontològic que tenim del món està, de fet, emmotllat per les coses amb les que tenim una relació diària. Però el món no és una suma de coses: el fenomen "món" és una totalitat. Món designa la idea existencial de mundanitat (Weltlichkeit). Aquesta idea conté sempre la noció a priori de la mundanitat i aquesta noció no és la del món dels objectes, sinó la del món del Dasein. El caràcter a priori de la mundanitat impedeix superar-la: el nostre esforç s'ha de dirigir a explicitar-la.

Però com es pot il·luminar o explicitar una cosa tan quotidiana, tan íntima i, a la vegada, tan oculta? Heidegger (1927) utilitza ací el mètode fenomenològic heretat de Husserl. Per a Heidegger la fenomenologia és l'intent de deixar que la cosa parli per si mateixa. Se'ns revelarà si no intentem forçar-la a encaixar en ideologies. Ací podem observar una relació amb el pensament de Nietzsche, la que, en definitiva, el coneixement és una expressió de la voluntat de poder: no coneixem l'objecte conquerint-lo o sotmetent-lo, sinó més aviat

deixant-lo ésser el que és.

En la immediata relació de l'home amb l'ésser, reveladora i plena de contingut, com primordial interpretació de l'ésser, es basa tot coneixement individual de les coses. I això en un sentit tan ampli que abasta, com diu Boss (1967), la possibilitat de contacte o afectació per coses concretes com qualsevol experiència afectiva o comportament instintiu conscient o inconscient respecte a quelcom, com respecte als instruments tant si necessiten una utilització reflexiva com si no la demanen, raó per la qual no té objecte l'objecció que se li ha fet a l'Analítica Existencial de ser vàlida només per a una Psicologia de la Consciència.

El primari estar-obert al món de l'existent humà descobreix no només les coses presents, sinó també altres essències assequibles a la comprensió, o interpretació. Els altres, homes o coses, són aquells entre els quals s'està, dels quals un hom no es diferencia. L'"amb" (Mit) i el "també" (Auch) han d'ésser compresos com propietats existencials (del Dasein), no com categorials (dels objectes o instruments).

La primacia de l'existent humà no s'ha d'entendre com una subjectivació de l'univers del simple existent (Seiende), car la funció il·luminadora de la interpretació no projecta significats sobre les coses, sinó que "amb el trobament com tal en el món intern (innerweltlich) es descobreix per a la comprensió del món la seva naturalesa corresponent" (Heidegger, 1927).

Heidegger (1927) parla de forma explícita del poder comprendre l'home immediatament, a si mateix, els seus propis i les coses que troba en la unitat del "ací" (Da), en l'obertura-al-món del seu horitzó que constitueix la seva "extàtica" estructura essencial.

El poder-presentar-se les coses en il·luminar-les l'essència humana no s'ha d'entendre tampoc com una creació de les coses. Més aviat el Dasein cau cada cop més en els existents per la seva dependència i derellicció (Geworfenheit) i queda absorbt fàcticament en gran part pel que troba dintre del seu món, per bé que això no seria el propi de la seva essència.



## Veritat i intelligibilitat

D'aquesta manera, la veritat (aletheia) és des-cobriment, re-velació. La veritat no està en l'intel·lecte, sinó en les coses, en el seu ésser. Descartes dubtava de l'existència de les coses i arribava a una certesa només subjectiva, del "cogito". Les coses no són tal com semblen. Només hi havia la possibilitat que Déu no ens volgués enganyar respecte a la seva aparença. Ací es fa present l'espectre del solipsisme i de l'utilitarisme. Les coses -res extensae- queden separades de l'home, del subjecte, convertides en utensilis: l'aigua no és l'element que m'envolta amb la seva frescor i suavitat durant un bany en un llac alpí, sinó H<sub>2</sub>O, quantificable, comercialitzable, embotallable, convertible, degenerable, etc. Penso sobre l'aigua, per comptes d'estar-me dintre l'aigua. Per bé que en aquesta concepció l'home i la naturalesa estan irre-mediablement separats l'un de l'altre, el que passa és que l'ésser de l'home és comprès per analogia a les substàncies físiques.

Heidegger trenca d'un cop la imatge cartesiana: el que caracteritza essencialment l'home és l'ésser-en-el-món. Leibnitz havia dit que la mónada no tenia finestres. La rèplica de Heidegger és que l'home no contempla el món exterior a tra-vés de finestres, des de l'aïllament del seu ego, sinó al con-trari, s'està sempre a l'aire lliure. Està en el món perquè, a l'existir, està implicat totalment en ell. L'existència ma-teixa significa estar fora d'un mateix (ex-sistere) traspasar els propis límits. El meu ésser no és quelcom que s'esde-vé sota la meua pell, el meu ésser és extensible sobre un camp o regió que és el món de la seva cura o preocupació (Sorge). La funció bruta de distància als objectes (espacialitat) és sempre funció dels significats que ens serveixen precisa-ment per a constituir-los i, en conseqüència, la proximitat resulta de la cura o preocupació, no es forma de la suma d'ob-jectes útils.

La totalitat en la que l'existent està implicat és de tal mena que es presenta com el conjunt de possibilitats que cons-titueixen el Dasein. El Dasein dóna sentit i intelligibilitat



als objectes intramundans, és el qui els fa ésser, altrament no serien més que coses, ens bruts encara immersos en la frescor del caos. Aquest do del Dasein de donar intelligibilitat als altres existents amb els que es troba dictant el que cada un és per a ell, descobrint-los, és donar-los un ésser, un ésser ontològic, no pas òntic.

### L'ésser de l'home com interpretació

El tret fonamental de l'home, decisiu i constant en tota la seva existència és una interpretació de l'ésser completament original i primordial. L'home ocupa un primer plànol en quant a desenvolupament del sentit de l'ésser en general. Això obliga l'Ontologia fonamental a analitzar, d'antuvi, la modalitat d'ésser de l'home.

La primordial interpretació de l'ésser ja és esmentada amb insistència en la introducció de Heidegger a "Sein und Zeit" (1927) i és considerada com l'estructura única en la que es basa tota l'Ontologia fonamental. No es tracta d'un postulat teòric, sinó un fet.

La determinació essencial de l'home com primordial interpretació de l'ésser significa, a la vegada, que els caràcters establerts en ell mai no poden ser presos com "propietats" d'un existent objectivat, tal com s'esdevé amb les coses que es presenten d'aquesta manera o de l'altra. Més, aviat l'home degut a la seva estructura bàsica, mai no pot ser determinat sinó és pels seus modes i possibles. L'essència humana és cada una de les seves possibilitats i no queda limitada a tenir propietats com una cosa.

L'home és i és home en tant que existent. Està en l'obertura del seu ésser -la qual és precisament el seu ésser- i en la que com projecció es llança l'essència de l'home. D'aquesta forma es projecta en l'obertura de l'ésser. Aquesta il·luminació de l'ésser és la que l'Analítica Existencial anomena "món", en el qual l'home està projectat per la seva essència.

L'home és pel fonament de la seva essència l'únic de tots els existents al que és possible i que posseeix un món com zona de resolució, obertura o il·luminació de l'ésser. Les coses necessiten de l'existent humà per poder aparèixer a la llum del "da" de la seva existència. Només a la llum del comportament humà fonamentat en la primordial interpretació de l'ésser i que constitueix, percep i acciona la seva existència és possible manifestar tot l'actual o present com fenòmens amb significació pròpia i connexions, fent-los entrar i conservant-los en el llenguatge.

Però així com no pot donar-se aquesta manifestació de les coses sense l'essencial il·luminació de l'home, tampoc aquest existiria com aital sense la trobada amb tot el que se li actualitza o presenta.

### El món impersonal (das Man)

En aquest món quotidià de les coses, pre-filosòfic en el que vivim, cap ésser humà és un Jo privat que enfronta un món d'objectes exteriors. Som uns entre molts. Aquesta condició pública i quotidiana de la nostra existència es denominada per Heidegger "un hom" (das Man).

Un hom és la criatura impersonal que cadascú és abans en cara d'assolir la condició de Jo. Mentres romanem en l'en-si d'aquesta existència externalitzada i pública evitem l'angoixa i la dignitat pròpies de la condició del Jo.

El Dasein posseeix, com hem vist, el de de donar intel·ligibilitat a les coses, descobrint-los, donant-los un ésser ontològic. Disposa en l'ordre ontològic (el de la intel·ligibilitat de l'ésser) dels altres existents; ara bé: essent la immensa majoria dels existents humans en la seva facticitat òntica caracteritzables per la mitjana (Durchschnittslichkeit) del "un hom" (Man) del tòpic, la intel·ligibilitat que dóna als existents, als que il·lumina, és de tipus imprecís o inautèntic: d'ací que calgui considerar-lo com Dasein pre-ontològic.

Però hi ha fenòmens com la mort i l'angoixa que, com al personatge de Tolstoi, Ivan Ilitch, li destrueixen la protecció im-

plícita en el fet de ser un entre molts i ens revelen que la nostra existència és irremissiblement pròpia. Precisament el món actual ha multiplicat infinitament els recursos per evadir-se del propi Jo i romandre en la condició de l'"un hom".

Ara bé, qui és aquest "jo"? El jo autèntic surt de la ipseïtat; és un aspecte de la ipseïtat: aquesta s'expressa en el Jo. Amb el Jo l'existent es designa com essent ell mateix i res més que ell mateix. (Heidegger, 1927).

Quina és l'estructura de la ipseïtat? Observem que no hi ha subjecte sense món. El Jo és, doncs, pròpiament, un "ésser-amb" (Mitsein) però aquest "ésser-amb" està en relació amb altres Daseïns, de manera que "l'ésser-en-el-món" és un "món-en-comú".

Aquest "amb" apunta de forma adequada vers l'existent. Tot existent humà individual participa amb els altres en la lluminosa obertura al món, cadascú segons el mode peculiar a les possibilitats de conducta de que disposa. La ipseïtat (Jemeinigkeit) de l'existència humana no solament no exclou la convivència com co-ésser (Mitsein) amb els altres, sinó que l'exigeix de forma essencial. El món és el que comparteixo amb els altres, el món dels existents és un co-món o món en comú (Mitwelt).

Qui és l'ésser que té l'ésser-en-comú amb els altres en la quotidianitat de l'existència? L'experiència ens fa veure que el caràcter de l'existència, expressat en termes existencials és la dependència. L'ésser del Jo és, en certa manera, assumit pels altres, sense que sigui possible determinar per qui, en concret.

Continuament el Jo està sotmès a la necessitat de subordinar-se als altres en les obligacions comuns de la vida quotidiana i, fins i tot, en les idees. L'existència en comú dissol el Dasein propi en la manera d'ésser dels altres, fins el punt que els altres mateixos perden els seus trets distintius propis. L'"hom" exerceix una vertadera dictadura: demana l'anivellació, la instal·lació en la mitjana, en la "vida pública i oberta". L'"hom" suprimeix la pròpia responsabilitat

en profit d'una responsabilitat comú que no és de ningú. Cadascú és l'altre i ningú no és Jo. L'hom no és ningú. Com aital és una forma d'existència inautèntica.

El Dasein no és ni un objecte enmig del món, ni un subjecte sense món, sinó que ell és el "seu" món, en una familiaritat original que fonamenta qualsevol relació posterior de subjecte a objecte. D'ací que la mundanitat del món sigui més primitiva que qualsevol posició del món en tant que relacionat amb el subjecte i que qualsevol determinació científica o metafísica del món.

Per la seva banda el Dasein té una pre-comprensió d'aquest ésser en el món que es manifesta pel sentiment de situació (Befindlichkeit), sentiment revelador de la facticitat de la seva existència. Aquest sentiment s'articula amb una altra dimensió fonamental: la comprensió (Verstehen). Per la comprensió el Dasein no està només llançat al món sinó que està llançat a la manera d'un projecte, com definit per unes possibilitats que el fan ultrapassar sense parar els límits de la simple subsistència.

### Autenticitat i inautenticitat

Entre l'ésser llançat i el projecte, sorgeix una tensió dinàmica, un moviment d'anar i tornar que obre l'escletxa d'on neixeran les preguntes i d'on esdevé el sentit.

El Dasein pot mantenir-se en la superfície de si mateix, restringir el sentit desplegat en el llenguatge o la paraula a la simple xerrameca, a la pura imitació dels altres. Entregat a les seves petites preocupacions, el jo del Dasein pot disoldre's en aquest "un hom" impersonal i no abastar la seva pròpia veritat. Heidegger anomena caiguda (Verfallen) aquesta dimensió que caracteritza l'existència inautèntica, que no es fa càrrec de si mateixa. Aquesta existència inautèntica no és pas, però, un estat d'excepció, sinó més aviat l'estat habitual del Dasein que ha de conquerir la seva autenticitat.

El Dasein en tant que està en-el-món, és un ésser-amb



(Mit-sein), i el mode fonamental d'ésser que li correspon és la preocupació (Besorgen). El Dasein pot tractar, certament, de despreocupar-se. És el que predomina en l'existència quotidiana on predomina l'"un hom" en les formes "hom diu, hom creu". L'un creu és com una degradació del Dasein: però no és degradació moral ni ontològica: és una degradació existencial que constitueix el Dasein i que, per tant no ha de ser judicada negativament.

És veritat que la descripció del Dasein com caigut (Verfallen), com distret per la "xerrameca" "l'afany de novetats" sembla incloure una crítica de la vida quotidiana. Tanmateix la caiguda del Dasein és una de les seves cares ontològiques. Per a cada una de les formes bàsiques de l'estructura del Dasein, Befindlichkeit (trobar-se), Verstehen (comprendre) i Rede (la parla), hi ha dos aspectes: el d'autenticitat, en el recolzament de si mateix per si mateix i el d'inautenticitat o caiguda; oblit en la distracció. Ambdós, però, són existencialment constitutius.

El Dasein es manifesta doncs sota tres formes ontològiques principals o existenciaris: el "trobar-s'hi", el "comprendre" i la "parla".

L'existència inautèntica es dona en la quotidianitat, presenta tres caràcters específics de l'existència exterior i pública de l'"un hom": la xerrameca ("hom diu", fórmula amb la qual es preten comprendre-ho tot sense una prèvia adaptació a les coses), la curiositat (recerca de la novetat, dispersió, atomització de l'existència), l'equivocitat (confusió entre autenticitat i inautenticitat).

Aquestes característiques determinen la caiguda (Verfallen): el Dasein està completament absorbit pel "món", de manera que ja no és ell mateix sinó un altre. La caiguda és una determinació existencial del Dasein.

L'estat inautèntic del Dasein pot ser definit com alienació (Entfreundung), en el sentit que ha perdut les seves pròpies possibilitats. L'existència autèntica no és un salt a un món exterior al Dasein quotidià, sinó una manera diferent de comportar-se en ell i de copsar-lo.



## La cura i l'angoixa

Aquesta anàlisi del Dasein inautèntic ens proporciona la base sobre la qual interpretar el Dasein com "cura" (Sorge). En efecte, l'existència autèntica serà, per contrast o oposició amb la inautèntica, desprendre's de les preocupacions quotidianes, d'aquest univers tranquil·litzador que oculta al Dasein el seu misteri. Les petites preocupacions que el distreien s'esvaeixen i sorgeix la cura (Sorge), caràcter d'existència en el que s'articulen les altres tres dimensions. La cura és sempre l'ésser-en-el-món, però copsat ara en la unitat dels seus tres moments, sentiment de situació, comprensió, caiguda, que constitueixen el sentit del Dasein. Ara bé aquesta copsació no és primordialment obra d'un acte de pensament, sinó d'una experiència viva, la de l'angoixa. L'angoixa és el recurs pel qual l'existència pot comprendre's a si mateixa el revelador del seu sentit i, per això mateix, el revelador també del sentit de l'ésser.

El fenomen revelador de l'estructura del Dasein en la seva totalitat és doncs l'angoixa (Angst): és el principi i font de tots els altres (voluntat, ànsia, desig, impuls, etc.), però roman enfosquit sota les aparences de la cura.

La caiguda se'ns manifesta com una fugida del Dasein de si mateix en tant que poder ésser ell mateix (Selbst). Aquesta fugida no s'explica per la por -que és reacció a un objecte- sinó per l'angoixa. És el món com aital la cosa davant la qual s'angoixa el Dasein. És l'experiència de l'ésser com obligat a la llibertat d'escollir-se ell mateix. El sentir-se inevitablement responsable de si mateix. A "Wom Wesen der Wahrheit" (1930-1943) Heidegger hi afegirà que "l'essència de la veritat és la llibertat", puix que ella és l'acte de "deixar-ésser" l'existent pel desvelament.

## La mort

Ara bé, el factor decisiu d'autenticitat i alliberament



és la mort. L'anàlisi del Dasein com cura ens mostra que el Dasein és inacabament perpetu! No podem copsar-lo en la seva totalitat, perquè aquesta mai no està del tot realitzada. Es pot suposar que la mort és un acabament: ontològicament és la possibilitat del Dasein en la qual l'ésser del Dasein, en la seva totalitat està en joc. Però aquest acabament és, a la vegada, el seu final. El Dasein ja no és, com existent, objecte d'experiència. Mentre la mort sigui un fet exterior a nosaltres no hem passat de l'"hom és mort" al "jo moriré".

La comprensió d'aquest últim concepte comporta l'experiència del personatge d'Ivan Ilitch en la narració de Tolstoi. Aquesta experiència existencial està inscrita també en la vida i obra de Pascal o Dostoiewski. El tractament modern de la mort com espectacle, com objecte de computació estadística, és una forma clara d'alienació de la mort en la quotidianitat: són els altres els que moren. El que veu la mort dels altres té la certesa que no és la seva de mort.

L'autèntic sentit de la mort: "Jo moriré", no es manifesta com un fet exterior i públic dintre del meu propi Ésser. Tampoc no es tracta del punt final d'un llarg camí; mentres pensi d'aquesta manera em mantinc, en el meu interior, distanciat de la mort i vaig mirant d'entretenir-me. El fet és que puc morir en qualsevol moment i, per tant, la mort és la meua possibilitat ara. És com un abisme sota els meus peus! És també la més extrema i absoluta de les meves possibilitats: extrema perquè és la possibilitat de no ésser i d'eliminar, per tant, totes les altres possibilitats; absoluta perquè l'home pot superar tots els altres conflictes, fins i tot la mort dels qui estima. En canvi la seva mort acaba amb ell. La mort és la més personal i íntima de les possibilitats: ningú no pot morir per mi.

Ací no és transferible la propietat commutativa de l'"un-hom", característica de la quotidianitat. Ningú no pot assumir per ell la mort d'un altre. L'augment de massificació i la pèrdua de significació personal pròpia de les civilitzacions urbanes ha contribuït a desproveir de significat la mort. La solidaritat humana que es manifestava en els enter-

raments dels pobles s'ha esvaït, restant la mort com un fenomen cada cop més impersonal.

En el tractament de la vida quotidiana, l'home perd, progressivament, el significat de la mort, però, en contrast, la immersió en la impersonalitat de l'"un-hom" augmenta l'angoixa indefinida. Aquesta impersonalitat de la mort dóna, a la vegada, més poder de coerció als poders públics que s'adrecen a la massa. Si en la quotidianitat jo sóc tots els altres, en la mort, jo no sóc més que jo mateix. "Hom" mort sol, deia Pascal. La mort com aital, és exclusivament meva.

### Finitud i autenticitat de l'existència

Només si introdueixo en mi la meua mort, puc accedir a una existència autèntica: deixar d'ésser impersonal i social, un entre molts, i quedo en llibertat d'ésser jo mateix: m'allibero de la servitud de la cura gasiva que amenaça absorbir la nostra vida diària! i, per això mateix ens obre els projectes essencials que ens permeten afirmar personalment i significativa la nostra vida pròpia.

L'acceptació de la mort considerada com un fet possible ara i ací, revela la radical finitud de la nostra existència.

La mort és el final de la nostra vida, però no necessàriament l'acabament. El Dasein és constitutivament inacabat: l'encara-no és una manera d'ésser essencial. No s'esdevé el mateix amb les coses intramundanes, amb els ens que sempre són acabats i definits.

El Dasein és una fuga perpètua cap a les seves possibilitats: és l'ésser que mai no pot aconseguir-se. El Dasein no deixa d'existir per efecte d'un esdeveniment o accident exterior: la mort és per a ell, una manera d'ésser que l'afecta tant bon punt és. El nèixer ja és, en certa manera, un morir: un ésser i no ésser: contingència absoluta de tota existència humana.

La interpretació existencial de la realitat humana, com ésser, per-a-la-mort (Sein zum Tode), permet al Dasein abas-

tar l'existència autèntica i, conseqüentment, la ipseïtat de l'existència personal. L'angoixa que neix de la mort i del no-res és, doncs, el que m'individualitza en un grau més elevat.

L'angoixa és, per tant, la forma pròpia de l'autenticitat. És revelació del nostre ésser que dóna sentit a totes les nostres possibilitats i a la totalitat del Dasein, en tant que aquesta no és res més que l'absoluta inclusió de tot el nostre poder-ésser en la possibilitat fonamental de la mort.

L'essencial finitud de l'home és quelcom que s'experimenta no en els seus límits sinó en el centre mateix del seu Ésser. L'home és finit, perquè el seu ésser està penetrat pel no-ésser. Això que sembla paradoxal i contrari al raciocini lògic, ho comprenem perfectament quan experimentem l'angoixa, quan el buit del no-ésser es fa present al nostre propi ésser.

Aquest no-res és, a la vegada, fascinator i terrible. El no-res és presència dintre del nostre propi ésser. L'angoixa té moltes modalitats i disfresses: però sempre inseparable de nosaltres mateixos. És la nostra existència en la seva inseguretat. Som i no som a la vegada.

La finitud no és només una característica psicològica personal o de l'espècie. És finit perquè el "no" la negació penetra en el nucli mateix de la seva existència. L'home és finit perquè viu i es mou dintre d'una comprensió finita de l'Ésser. D'ací la impossibilitat d'una veritat absoluta. La pretensió d'encerclar tota la veritat en un sistema -Hegel- és una pura il·lusió.

### La crida de la consciència

Però tot això que està descrit fenomenològicament, de quina manera esdevé una exigència del Dasein quan aquest és plenament conscient de si mateix? El testimoni d'aquesta existència autèntica el podem trobar en la consciència.

La "veu de la consciència" és, en efecte, l'expressió del que el Dasein té d'original. No és un fet accidental,



sinó que existeix segons la manera d'ésser del Dasein.

Ara bé, la consciència es presenta com una crida (Ruf) del Dasein al seu poder-ésser més personal, i, a la vegada, a la seva pròpia responsabilitat.

Hom podria pensar que la veu de la consciència corre el perill de no ser altra cosa que una forma diferent de l'imperialisme de l'"un-hom". Però aquesta interpretació topa amb el fet que, tot sovint, la crida de la consciència és una ruptura brutal de l'atenció i de la submissió a l'"un-hom", una contradicció total de les seves suggestions.

Però qui és que fa aquesta crida? És el propi Dasein. El Dasein, és obvi, no s'interpella a si mateix de forma deliberada. La crida surt d'ell inesperadament i, inclús, malgrat ell. Però no ve d'un altre, d'un altre situat en el món. La crida ressona des del fons del Jo i, tanmateix, per sobre del Jo.

Aquesta veu de l'angoixa crida el Dasein perquè torni sobre si mateix i les seves possibilitats autèntiques. L'alternativa és romandre inautèntic no elevar-se a la qualitat específicament humana de viure o rebutjar l'existència personal amb la determinació del suïcidi o del nihilisme oriental.

Al mateix temps la consciència es revela com la crida de la cura: el Dasein es presenta com havent d'escollir entre l'autenticitat i la inautenticitat i la possibilitat d'aquesta alternativa, enfonsa les seves arrels en l'estructura fonamental del Dasein, que és cura.

D'ací el sentiment de culpabilitat original. El Dasein existeix com poder-ésser, amb la càrrega i la responsabilitat d'escollir lliurement les seves responsabilitats. Aquesta llibertat no és, però, absoluta: el Dasein no s'ha donat a si mateix l'ésser que és. D'altra banda les possibilitats que li estan obertes es troben limitades: no en realitza més que algunes, amb exclusió de les altres. Escollir és renunciar. El Dasein no pot ser, doncs, mai l'amo absolut de la seva existència pròpia.

La permanència del Dasein no està fonamentada en una substància il·lusòria, sinó en l'autonomia del Jo existent, l'ésser

del qual ha sigut entès com cura. Ara bé, la cura mateixa radica en l'experiència de la temporalitat de l'existència!

### La temporalitat

Si analitzem, en efecte, els tres moments constitutius de la cura comprovarem que corresponen als tres moments fonamentals del temps.

La comprensió que és projecte, "pre-ésser-se", és futur. El sentiment de situació, el "trobar-s'hi", que és estar ja llançat, és el passat. La caiguda que és "estar preocupat pels objectes de troballa" és el present. Aquests tres èxtasis es conjuguen en la unitat de la condició temporal de l'home i, tanmateix són "ek-stasis", val a dir esquinçament de l'home de si mateix.

En la existència inautèntica, l'home tendeix a reduir la seva temporalitat al present, car en el present controla les significacions del món, les consolida, les té a la mà. Però tan bon punt esclata el llampec de l'angoixa es veu arrossegat fins a la punta extrema de si mateix, fins l'últim horitzó de les seves possibilitats que és alhora la suprema impossibilitat, la mort.

Tot veient-se com ésser per a la mort, l'home es veu lúcid i lliure després dels interessos immediats i de l'anonimat de l'"un-hom".

Però també se li revela aquest passat com una falta, com allò sobre el qual no podrà tornar, i el sentiment d'estar ací, d'estar embarcat, com qui despertés en ple viatge.

D'aquesta manera el temps no constitueix un medi pre-existent al que tingui accés l'home per a proseguir en ell una carrera, sinó que és l'essència mateixa del Dasein, esquinçat interiorment per les seves tres dimensions o èxtasis. L'home no està en el temps, sinó que és el temps, del qual la cura no és sinó un nom.

És per això que el temps és el pre-nom de l'ésser, i per tant el que cal pensar abans que l'ésser; no deixant-se descobrir l'Ésser, sinó a partir del temps, com diu Heidegger (1929-c).

Ara bé, el temps ha sigut considerat com una presència representable o constant, val a dir com a present (Heidegger, 1927). Però això no fa més que impossibilitar la percepció de l'Ésser allà on s'anunciava, val a dir en l'Ek-sistència del Dasein.

En canvi si pensem el temps en la seva fluència original, podem formular correctament la qüestió de l'Ésser. Les anàlisis de "Sein und Zeit" no pretenen respondre a la qüestió de què és l'Ésser, sinó delimitar l'horitzó a partir del qual sigui possible plantejar-la. Aquest horitzó és el de la condició temporal, extàtica de l'home.

L'existència es temporalitza necessàriament, per bé que de manera diferent, en les seves diverses possibilitats. No està en el temps com una cosa dintre l'altra, sinó que és temporal per essència, el mateix que existir no és altra cosa que exercir formes de temporalització. La nostra finitud es revela essencialment en el temps. En l'existir estem fora de nosaltres (ek-sistere), oberts a l'Ésser en l'espai i el temps.

Heidegger dóna tanta importància a aquesta intrínseca referència òntica a la temporalitat que l'enuncia ja en el títol de la seva obra: "Sein und Zeit". L'Ésser del Dasein seria com un drama que s'anés representant o desenvolupant pel temps (no en el temps) i estaria constituït per aquest mateix temps. Està teixit pel temps i el seu sentit últim és la temporalitat.

La temporalitat és el sentit de la "cura" (Sorge), que és, fonamentalment intencionalitat totalitària cognoscitiva reveladora de l'Ésser propi (del Dasein) i de les coses intramundanes, transcendència vers la veritat ontològica. D'aquesta manera el Dasein no existeix en el temps, sinó que és en tant que es temporalitza. I el temps és pura exteriorització, en el sentit de desplegament original.

Heidegger denomina èxtasi els tres moments del temps: passat, present i futur, com "sortida de si mateix" de la temporalitat originària, temporalitzant-se en les seves pròpies manifestacions; temporalització consistent en la unitat extàti-

ca, d'exteriorització activa, dels seus tres moments, per bé que amb primacia d'un d'ells, el futur.

Per a comprendre el sentit de la temporalitat (Zeitlichkeit) s'ha de notar que el Dasein és sempre, i necessàriament, anticipador en la mesura que no deixa d'orientar-se a les seves possibilitats.

L'home és l'ésser del llunyà, està perpètuament més enllà de si mateix i la seva existència s'obre constantment cap al futur. El futur és el "no-encara" i el passat és el "no-més": aquests dos negatius penetren la seva existència. Són la seva finitud en la seva manifestació temporal. La vida autèntica és doncs un passat-futur. Només així la resolució pot fer present la situació, tenir el sentit autèntic del present, que es defineix per l'instant: el passat i l'esdevenidor fets presents. En termes estrictes l'home no està en el temps -com tampoc en l'espai- com un cos en el riu d'Heràclit, sinó que el temps està en ell: l'existència de l'home és absolutament temporal.

### La historicitat

El futur és essencial perquè és la regió cap a la que es projecta l'home i en la que es defineix el propi ésser. L'home mira cap a la regió oberta de l'ésser que està en el futur i, en fer-ho, assumeix la càrrega del passat (o dels materials del passat que ha seleccionat i constitueixen la seva herència) i, per això mateix s'orienta, en certa manera cap a la seva pròpia situació present i real en la vida. Aquesta vida es desenvolupa entre dos termes: el naixement i la mort: la vida és una història.

El procés temporal es realitza en la existència personal, car aleshores les fases del procés, passat, present, futur, que s'exclouen rígidament entre si estan constantment mantingudes en la indisolubilitat de la seva unió en interpretació: estructuralment l'existència personal resolta assumeix en les seves preocupacions i projectes immediats el fet d'haver



estat trobada ja llançada "jecta" en el món i en la seva mort. La seva constitució com cura mostra aquesta estructura i la resolució d'interpretar el passat i determinar el present per l'última possibilitat de l'esdevenidor.

El passat i el futur són externs, són fases del procés temporal mitjançant el qual em realitzo, i són també interns, car són perpètuament re-creats en el present a través de la meua constant i resoluta acceptació de la meua derellicció i mort, els dos pols de la meua nul·litat.

Heidegger (1927) ens dóna una imatge essencialment històrica del temps. No naixem en un moment general, sinó particular, ingressem en el destí històric. Però l'ésser humà no és històric perquè intervingui en el concert històric mundial. L'home és històric perquè és temporal. El caire d'històric no pot convenir pròpiament més que als esdeveniments que diuen relació a l'home. El Dasein és el que és històric per dret propi.

Tot esdeveniment de la història és un esdeveniment de l'ésser-en-el-món, i la historicitat del Dasein és la historicitat mateixa del món, la qual cosa resulta de la temporalització del Dasein. Pel fet de l'existència el Dasein està situat en un medi intra-mundà i, en aquesta immersió en el si del món, està ja implicada la història del món. Tots els objectes, estris i treballs, llibres o institucions són també ells històrics, en tant que lligats a l'existència del Dasein i a la seva historicitat.

El Dasein inautèntic inverteix aquesta relació i creu que la seva pròpia historicitat deriva de la del món. Per això el seu ésser revesteix per a ell l'aparició d'una cosa arrosegada per un corrent exterior. Viu dispers en la multitud del que "s'esdevé" cada dia i que adopta, per a ell l'aspecte del destí que el domina i li imposa la forma de vida.

La seva existència es fa, d'aquesta manera, discontinua i es planteja la qüestió de saber quin és el lligam interior d'aquesta existència i, inclús, de saber si existeix realment aquest principi d'unitat. El seu caràcter propi és perdre's constantment en l'ara i ací i no comprendre el passat més pel que conserva de real en el present. L'oblit constitueix el

fons del seu ésser.

### Trascendència i ipseïtat

La transcendència pròpia i constitutiva del Dasein és una xarxa de relacions a través de les quals organitza el món. La transcendència és una estructura fonamental de la subjectivitat. El Dasein es trascendeix necessàriament a si mateix. Aquesta transcendència constitueix la seva ipseïtat. És fonamentalment i essencialment projecte de les possibilitats del Dasein.

La comprensió anticipadora sobre la totalitat és el que designem amb el nom de transcendència-cap-al-món. El món com totalitat no és, pròpiament parlant, un existent. És allò a partir del qual el Dasein es fa anunciar amb els existents amb que pot entrar en relació i com poden formar-se aquestes relacions.

El món és el que el Dasein pro-jecta davant seu com el conjunt de les relacions que pot tenir amb els existents entremig dels quals existeix. Projectar així el món és projectar-se i transcendir-se a si mateix. Anticipació i transcendència que constitueixen la ipseïtat del Dasein. Formen una sola i mateixa cosa amb l'acte pel qual el Dasein constitueix el món. Per això s'ha de dir que el món és essencialment relatiu al Dasein.

### Concepte de llibertat

Aquesta capacitat del Dasein de constituir el món, de constituir-lo amb vista a si mateix i de constituir-se d'aquesta manera com ipseïtat és el que Heidegger (1927) anomena llibertat.

La transcendència cap al món és, doncs, la mateixa llibertat. Aquesta llibertat no es pot interpretar com una elecció ni com una simple espontaneïtat, puix que l'elecció i l'espontaneïtat suposen ja la transcendència i la ipseïtat del Dasein.

La llibertat té una font més profunda, en tant que és allò pel que hi ha un món i, per tant, allò pel qual el Da sein existeix com ipseitat. És propiament l'acte pel qual el Dasein es constitueix a si mateix, és a dir, el principi i l'origen de tot fonament i, per tant, de tota intel·ligibilitat i de tot valor.

Així és com el Dasein, en l'essència del seu existir, és un ipse, lliure i responsable d'ell mateix puix que el mateix món que constitueix el Dasein l'ha de lligar a la vegada. La llibertat es revela així com el que fa possible, alhora, crear i patir els llaços i les obligacions. (Heidegger, 1929-a).

La transcendència significa el pro-jecte i l'esbós d'un món, però de manera que el pro-jectant és regit pel regne de l'existent que ell transcendeix. Projecte del món i setge del Dasein per l'existent són doncs simultanis: pertanyen a una sola temporalitat, en tant que constitueixen, conjuntament, la seva temporalització. Però per això mateix i per la mateixa raó, el Dasein es reconeix limitat i finit. La transcendència sota el doble aspecte del projecte i setge és a la vegada plenitud i privació: el projecte del món no es fa real sinó és per la privació, puix que les possibilitats del Dasein mai no poden ser realitzades totes a la vegada.

La llibertat és, doncs, l'origen del principi de raó i, com aital, el fonament del fonament. Per això és l'abís de la realitat humana, el fonament impossible d'ultrapassar: copsar el caràcter abismal del seu ésser és, per al Dasein, el terme absolut i infranquejable de tota investigació dialèctica o psicològica (Heidegger, 1929-a).

La llibertat per a fonamentar és la raó última, sense raó ella mateixa, perquè des del moment en que es copsa com llibertat per a fonamentar, el Dasein ja està llançat a l'exis-tència, és subjecte ja de la derellicció i finitud essencials.

La manera com es pot entendre o s'ha entès la llibertat i la manera com ha de ser entesa, la qüestiona Heidegger d'una forma sistemàtica en el seu llibre: "Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)", que no ha

estat publicat fins el 1971, però que correspon a cursos i seminaris compresos entre el 1936-1941.

### La llibertat humana

"Cap dels sistemes fins a l'idealisme -val a dir fins a Kant que forma la transició- no ha exposat encara temàticament la llibertat, car no han sabut elaborar el veritable concepte, el concepte formal de la llibertat i perquè s'han mogut en el si d'un concepte inautèntic" (Heidegger, 1971).

Heus ací els diversos conceptes de llibertat inventariats per Heidegger:

1. La llibertat entesa com facultat, que no demana pas ella mateixa fonamentació, de començar per si mateixa una sèrie d'esdeveniments com "poder-a-partir-de-si-mateixa".

2. La llibertat en el sentit de ser "lliure d'alguna cosa", deslliurat "de" en el sentit que diem, per exemple, "el malalt està lliure de febre", o bé "aquesta beguda està lliure o exempta d'impostos".

3. La llibertat en el sentit de ser lliure "per-a", lliurat a alguna cosa, entregat o compromès a ella. És aquest concepte el que ens permet comprendre el veritable concepte de llibertat, inclòs ja en el primer sentit.

4. La concepció inautèntica de llibertat es troba en la concepció que situa l'ésser lliure en la pura i simple dominació de l'esperit sobre la sensualitat, en el domini de la raó sobre les pulsions, desitjos i tendències.

Però encara no hem copsat el sentit formal de la llibertat. És Kant qui primer hi arriba: ésser lliure significa romandre fora de tot lligam causal natural, tot restant causa i fonament, i, d'aquesta manera, posseir-se a si mateix per-a-si.

Tot i això, la subsistència, l'autonomia no esgota encara l'essència de la llibertat. Només s'hi arriba quan l'autonomia mateixa s'enten com autodeterminació, en el sentit que



l'èsser lliure es dóna a si mateix la llei de la seva pròpia essència, a partir d'ella mateixa. Amb la qual cosa la delimitació expressa de l'essència de la veritable llibertat depen, a la vegada, de la determinació de l'essència de l'home i a la inversa.

5. El concepte formal de llibertat és doncs l'autonomia entesa com autosubsistència, manteniment d'acord amb la llei pròpia a la seva essència.

Però en Kant la delimitació formal de la llibertat humana encara no està acabada; car Kant situa aquesta llibertat humana en el si de l'autonomia, exclusivament en la raó pura de l'home. La raó pura roman no solament diferent de la sensibilitat, sinó que fins i tot en difereix fonamentalment, el que fa que difereixi de la natura com de tota altra cosa.

En l'idealisme de Kant la ipseïtat de l'home es determina únicament a partir de l'egoïtat del "cogito", egoïtat que ensorra la sensibilitat, l'animalitat en l'home, sense implicar-se en la natura. La natura queda com el negatiu, el que, senzillament s'ha de superar i no contribueix a formar un fons propi del Dasein complet de l'home.

Ara bé, si la natura no és concebuda només com el que s'ha de superar sinó com una co-determinació, aleshores s'eleva a una unitat més alta amb la llibertat. I, a la inversa, la llibertat per la seva banda reintegra la natura.

L'idealisme ha arribat fins al concepte formal de la llibertat, ha reconegut l'essència general de la llibertat com autonomia i autodeterminació segons lleis essencials i pròpies, però no ha sigut capaç de concebre el fet original de la llibertat humana en la seva facticitat. S'ha de posar doncs, expressament, la qüestió de la llibertat humana. Per què l'idealisme, portat al seu extrem en Fichte, que dissol la totalitat en l'egoïtat de "l'ego cogito", entès com "jo poso", anorrea la natura. La tesi fichteana de l'egoïtat ho és tot, s'ha de completar per la inversa: tot existent és egoïtat, val a dir llibertat.

Però si la llibertat és definida com determinació autònoma de si mateix a partir de la llei de la seva essència,

no ens dóna encara altra cosa que el concepte formal de llibertat, la forma, el caire, segons el qual l'èsser lliure, en general, és lliure.

El que no queda determinat és la qüestió de saber en què consisteix l'essència, la llei essencial, el principi de l'home. Quin és el concepte real i, conseqüentment viu de la llibertat humana. Aquesta és la qüestió que l'idealisme no ha pogut posar perquè no podia posar.

Heidegger (1936-41/1971) citant el mateix Schelling escriu:

"L'idealisme no dóna, en efecte, d'una part més que un concepte general de llibertat i, de l'altra, un concepte purament formal. Però el concepte real i vivent de la llibertat és que la llibertat és el poder del bé i del mal".

6. La llibertat de l'home és doncs, el poder del bé i del mal. Heidegger seguint Schelling fa una referència a les implicacions metafísiques. La llibertat no és "propensio in bonum", pel fet que només es vol el que existeix i el que existeix és bo (ens = esse = bonum). El mal no és absència d'ésser, sinó que positivament és: el mal com mancament existeix certament: "El bé és el mal? El bé és el fonament del mal. El mal és allò a favor del qual es pot decidir la llibertat. És la llibertat la que fonamenta el mal. Una llibertat que no ho fos per al mal, no seria llibertat.

La condició de la possibilitat del mal està constituïda per la dissociabilitat dels principis en el si d'un existent particular, per la dissociabilitat del fons i de l'existència.

Només l'home és capaç del mal, però aquest poder (Vermögen) no és una simple propietat, al contrari el que constitueix l'essència de l'home és d'ésser el que posseeix un tal poder.

L'home no és ni bo ni dolent, però és, en la seva essència aquell existent que tant pot ser una cosa com l'altra i això de manera que quan és una també és l'altra. Però a l'esdevenir efectivament real l'home ha de ser necessàriament una o l'altra, en el sentit que un dels dos termes ha de tenir sempre predomini sobre l'altre.

En la seva essència, en tant que possibilitat, l'home és un ésser in-decís, no-decidit; però no pot, d'acord amb la seva essència, romandre en la indecisió a partir del moment en que és.

Aquesta és per a Heidegger (1936-41/1971) la caracterització de la possibilitat interna del mal, que posa la qüestió de la seva realitat efectiva: la qual no pot ser concebuda sinó en relació d'oposició, de manera que el bé i el mal han de ser compresos com diferents efectes d'un sol i mateix poder, el poder per al bé i per al mal. Ara bé aquest és el poder que constitueix l'essència de la llibertat humana.

El mal no existeix per si mateix, sinó com realitat històrica, en tant que decisió humana que es fa sempre a favor o en contra d'una cosa. I aquesta decisió no és res sinó surt d'un estadi previ d'indecisió, que d'altra banda no pot sinó decidir-se.

La llibertat és poder per al bé i per al mal: ésser lliure, en el sentit d'ésser lliure efectiu, implica en si que el poder (Vermögen) es converteixi en voler (Mögen), en el sentit de voler el bé o el mal, preferència d'una cosa o l'altra.

Portant més endavant l'anàlisi del concepte formal de la llibertat, Heidegger diu en el mateix text:

"Podem tractar de copsar el que és essencial seguint dos camins diferents:

1) Buscant formular de manera més original el concepte de llibertat que ha estat desenvolupat fins ací per l'idealisme

2) o bé caracteritzant el fonament (el motiu) que determina a sortir de la indecisió per l'engatjament en la decisió i l'ésser-decidit.

Però, en realitat, aquestes dues vies coincideixen, car la llibertat, segons el concepte idealista és autodeterminació.

La necessitat per la qual l'ésser-lliure es determina és la necessitat del mateix ésser. Ara bé el destí de l'ésser-

mateix, val a dir del que hi ha de més originalment lliure en la llibertat, és l'ultrapassament de si mateix en tant que copsació de si mateix, ultrapassament que prové de l'es sència primordial de l'èsser-home.

No són pas gaires els qui arriben a aquest punt extrem de la suprema amplitud de saber-se-a-si-mateix en l'èsser-decudit de la seva essència més pròpia. I si hi arriben és en la mesura en que aquest instant en el que l'èsser més ín tim sorgeix a la mirada; és veritablement el que diu el mot alemany "Augenblick": el cop d'ull decisiu.

El que és determinant per a la llibertat de l'home és la necessitat del seu propi ésser-essencial. Aquesta necessitat és la llibertat del seu propi acte. La llibertat és ne cessitat, la necessitat és llibertat.

La llibertat, remarca Heidegger (1936-41/1971) és lliber tat per al bé i per al mal. No per al bé o per al mal:

"Car la llibertat en tant que poder efectiu, val a dir en tant que voler (Mögen) decudit en favor del bé, és a la vegada i en si posició també del mal. Què seria un bé que no hagués posat i assumit el mal per tal de ultrapassar-lo i de fer-se'n amo? Què seria, sinó un mal que no desenvolupés en ell tot l'acarnissament d'un adversari del bé?".

En aquest estar-decudit per l'èsser més propi, hom experimenta que ningú no ha aconseguit el cim del seu bé, com tampoc l'abisme del seu mal, sinó que cadascú està situat en aquest entremig, per tal d'arrancar-hi la seva veritat, la qual és en si necessària, però per això mateix històrica. Amb això s'estableix una distinció entre la veritat per tots i una veritat per cadascú en particular. Només una veritat conquerida per la lluita és veritat.

Què és doncs la llibertat? Una pura indeterminació envers el bé o el mal? Es tracta d'un concepte purament negatiu de llibertat? Libertas indifferentiae? Aquest concepte, ben entès no és llibertat.

És partint de la llibertat i de la seva posició central



que tota la modalitat que forma l'esdevenir del creat, en tant que esdevenir de tot el creat i en tant que devenir etern de l'absolut, esdevé unitàriament visible en la seva ad-versitat i en el seu enfrontament.

L'enfrontament, el combat és, segons l'antiga sentència d'Heràclit la llei fonamental de l'ésser. Però el combat més grandios és l'amor, perquè suscita el conflicte més profund a fi d'ultrapassar-lo i ésser així, com tal ell ma teix, amor.

Schelling reforça amb això la posició fonamental de Kant sobre la qüestió de la llibertat. El fet de la llibertat, segons Kant, és inconcebible: l'única cosa que compre nem és la seva incomprendibilitat. La incomprendibilitat de la llibertat consisteix en que es resisteix a la com-prehen sió en la mesura en que l'ésser lliure ens implica en l'acom pliment de l'Ésser i no pas solament en la seva representa- ció. Ara bé, aquest compliment no és pas el desenvolupament cec d'un procés, sinó que és insistència conscient en l'en- tranya de l'existent en totalitat. Aquest existent al que hom s'ha d'exposar amb endurança.

Aquest saber de la llibertat és conscient de la seva su prema necessitat, perquè només ella li fa possible aquesta posició de replegament i de resistència en la qual, l'home que s'hi situa està en condicions com ésser històric d'en- frontar un destí, d'assumir-lo tot prenent-lo sobre seu a fi de portar-lo més enllà d'ell mateix.

En arribar a la fi del seu tractat de Schelling, Heidegger (1936-41/1971) es fa eco de l'acusació d'antropomorfis me que pot rebre l'exposició de Schelling de forma que la fa ci estèril per a un pensament "objectiu". En relació a aques ta possible acusació Heidegger sembla que vulgui justificar-se a si mateix de la possible acusació d'antropomorfisme per la seva pregunta fonamental per l'ésser de l'home en "Sein und Zeit" (1927) i aprofita l'avinentesa per dir el següent:

"L'essencial cada vegada que es tracta de pronun-

ciar-se sobre una objecció d'antropomorfisme és que hom admeti d'entrada el mateix que l'objecció qüestiona, de manera general, val a dir que tot és mesurat segons la figura de l'home".

Tant els antropomorfistes com els seus objectors no es posen la qüestió de l'home, sinó que creuen que ja hi ha un acord sobre que és l'home. Però si això es qüestiona aleshores es desprenen tot un seguit de noves qüestions. Entre les principals Heidegger (1936-41/1971) enumera:

- "1. El pensament i el coneixement humans poden procedir d'una altra manera que no sigui en referència constant a l'ésser-ací humà?
2. En resulta per això, sota el pretext que l'home resta el criteri, sense més ni més, una humanització de tot el que pot ser conegut o sabut?
3. No en resulta més aviat que cal posar d'antuvi i primer de tot la qüestió de saber qui és l'home?
4. Quan l'home -en tant que ésser que no és solament el que és ell mateix- esdevé mesura i criteri, què significa aleshores humanització? No significa precisament el contrari del que diu l'objecció?

Si això és així hauríem doncs de decidir-nos a llegir amb altres ulls tota gran filosofia i, en particular el tractat de Schelling".

L'home no és un objecte d'observació, sinó que és experimentat com llançat als abismes i cims de l'ésser, tot prenent el que té de terrible la divinitat, l'angoixa lligada a la vida de tot el que és creat. La tristesa de tota creació-creada, la malícia del mal i la voluntat de l'amor.

No és pas Déu qui és rebaixat al nivell de l'home, sinó a la inversa l'home és experimentat en allò que el condueix i l'exposa més enllà d'ell mateix. És experimentat segons les necessitats, gràcies a les quals és determinat com el que és tot altre, cosa que l'home "normal" en cada època no vol reconèixer, car això representa per a ell el que ve a trasbalsar el seu ésser-ací.

Hom creu saber ja què és l'home i així, d'aquesta manera la qüestió de la llibertat es planteja com una propietat de l'home:

"El tractat de Schelling no té res a veure amb aquesta qüestió del lliure arbitri... car ací la llibertat no es dóna com una propietat de l'home sinó a la inversa, és l'home qui seria més aviat el bé propi de la llibertat. La llibertat és l'essència que conté i que traspassa d'un extrem a l'altre l'home: és a ella a la que l'home ha de ser reconduït per esdevenir veritablement home. El que vol dir que l'essència de l'home es fonamenta sobre la llibertat". (Heidegger, 1936-41/1971).

### Conclusió

La filosofia de Heidegger es configura com la històrica indagació de l'Ésser. A la llum de les seves obres posteriors a "Sein und Zeit" ja no té l'aspecte d'un hieràtic gest heroic de l'home.

L'analítica de l'ésser de l'home és, en definitiva, finalitzada per l'ontologia. Certament resulta possible interpretar la descripció fenomenològica de "Sein und Zeit" en un sentit moral-existencial i àdhuc psicològic, però amb això hom es queda en la superfície. Per a Heidegger només compta la seva perllongació amb vista al pensament de l'Ésser.

Tanmateix però no deixa de ser cert que per a ell no hi ha ésser, sinó és en l'ésser-ací. En aquest punt s'entrenua una dialèctica de les relacions recíproques entre l'Ésser i l'essència de l'home que és probablement l'articulació més delicada del pensament Heideggerià. Aquesta proposició no significa que l'Ésser en la seva essència depengui de l'home, sigui un producte de l'esperit finit, sinó que assenyala que no podria desvelar-se, produir-se com esclariment si l'home no respon a la seva crida en l'existència extàtica. No es desvela sinó és en el projecte ek-sistent. L'Ésser no advé sinó és en l'ací que l'home assumeix en l'ek-sistència.

Sabut és que Heidegger s'ha revoltat sempre contra les interpretacions psicologistes o antropològiques del seu pensament que hi veuen un existencialisme a la manera de Sartre o almenys una "filosofia existencial" de tipus jaspersià que, a falta de poder-se constituir en ontologia veu reduït el seu camp d'expressió a una pura elucidació de l'existèn

cia.

No pretenem, evidentment, de portar la contrària a Heidegger, car ningú pot interpretar més bé el seu propi pensament que el qui el pensa. Però respecte a la seva obra, creiem que és possible una altra lectura: una lectura antropològica i psicològica, per la seva gran base fenomenològica, de "Sein und Zeit". Si el pensament canvia, els escrits romanen ("scripta manent") i a l'igual que ell fa una "altra" lectura de Schelling ens creiem en el mateix dret de fer-ne una "altra" lectura de Heidegger. Lectura que han fet molts abans que nosaltres mateixos. I per relacionar-ho directament amb el camp de la Psicoteràpia, Binswanger en primer lloc.

No ens interessa Heidegger com filòsof de l'ésser, sinó fenomenòleg de l'ésser-ací, del Dasein. "L'antropologia" heideggeriana està a la base de la Daseinsanalyse i de la Psicoanàlisi Existencial, Psiquiatria o Psicoteràpia Existencial. No en podem prescindir.

Per la seva obsessiva recerca de les manifestacions o desvelaments de l'Ésser, Heidegger ha acabat fent un no-humanisme de la "humanitas", o el que és el mateix un "humanisme" sense homes. D'una banda l'home està subordinat a la veritat de l'Ésser, d'altra l'home és el subjecte en el centre de l'existent considerat com objecte del seu coneixement i de la seva acció i sobre el que, com subjecte exerceix tot el seu poder.

Heidegger ha evitat curosament de ser existencialista escrivint "Home" sempre en singular, referint-se sempre a l'essència. Amb aquesta ambigüitat (l'Home o els homes?) ha pogut mantenir sempre un equilibri equívoc.

D'aquesta manera l'Home esdevé el "pastor" de l'ésser. El pastor està subordinat, en tant que cura de l'ésser, a l'ésser, però d'altra banda en tant que precisament té cura d'ell, té un poder sobre ell. És pot pensar una dignitat més elevada? La resposta és evidentment que no. Tanmateix però podem tornar a preguntar: el que l'home sigui tan digne vol dir que són dignes els homes? "El pensament de l'Ésser és contra l'humanisme". (Heidegger, 1947).

Què és aquest Ésser que ultrapassa l'home? És l'Ésser al-



guna cosa més que un verb copulatiu? O existeix un Ésser que és un Ésser? Quan Heidegger escriu "Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz" (1927) (l'essència del Dasein és la seva existència), Heidegger (1947) vol remarcar el caràcter extàtic d'aquesta estructura fonamental de l'ésser home. Existència significa per a ell (1947) tota una altra cosa que el fet d'existir (ek-sistència), designa, en la perspectiva de l'ontologia fonamental la presència extàtica de l'És ser que l'home és cridat a sostenir en el destí de la veritat.

Nosaltres preferim, com Sartre, entendre que, en l'existent humà l'essència és l'existència, val a dir que no té altra essència que la seva existència, o que l'existència precedeix l'essència. Aquesta postura és, evidentment, humanista, és la base d'una antropologia, d'una psicologia i d'una "Psicoteràpia Existencial".

0.8. JEAN PAUL SARTRE

"A Sartre li correspon el mèrit d'ha ver fet aplicables, a la pràctica, els conceptes existencials. En parlar de pràctica ens referim a múltiples disciplines, des de la crítica literària fins a l'anàlisi sociològica o les interpretacions polítiques o psicològiques de la praxi individual" (Martín-Santos).

### Jean Paul Sartre (1905-1980)

Heidegger ha estat un filòsof, un pensador, un "Herr" professor alemany, però la seva incidència directa sobre la societat o l'home en concret ha sigut pràcticament nulla.

Si el pensament pogués retornar-nos les nostres arrels, la filosofia de Heidegger acompliria aquesta tasca, puix que cap pensador abans que ell ha arrelat tant en la quotidianitat. Però el pensament de Heidegger manca de passió, necessita un Kierkegaard. Sartre ha vingut a portar aquest foc a la terra, ha vingut a comprometre l'existencialisme amb la vida (política, resistència, compromís) i àdhuc amb la Psicologia.

Aquesta passió és la que apareix en "La Nausée" (1938), la passió de la llibertat: la llibertat final i última que no pot arrabassar-se a un individu és la llibertat de dir No.

La llibertat és negativa en la seva mateixa essència i amb això, dialècticament, creadora. El qui diu No, s'aboca a un abís, experimentant-ne el vertígen, la Nàusea.

Els qui diuen si, els fariseus, els "salaud" que defensen l'ordre i la "moral", arrossequen una vida embrutidora i commutativa. Tenen tres medis per a exorcitzar la nàusea: la ciència, la màgia i la bogeria. Amb la ciència racionalitzen el contingent i redueixen la multiplicitat a la unitat. Amb la màgia es creen essències i normes immutables. La bogeria és l'edificació d'un món destinat a amagar el no-res de l'existència.

Alliberar-se suposa, en primer lloc, "des-personalitzar-se": eliminar del pensament tot el que hi hagi de construcció social, obediència a imperatius aliens, d'influències familiars, de les formes congelades de la tradició. Suposa tam

bé renunciar al passat: el passat és el meu "jo", solidificat, objectivitzat, la meva facticitat que arrossego com un mort.

Aquestes dues condicions són negatives i tenen per missió possibilitar la re-velació ontològica: el desvelament de l'existència que mostra que "les coses poden ser qualsevol cosa".

A l'existència no hi ha res d'estable, sinó el que nosaltres hem emmollat en ella: tot pot succeir, no hi ha regles, ni normes, ni marcs fixes i invariables. És l'experiència del "no-res" que provoca vertígen o nàusea: només queda l'existència, val a dir quelcom d'absolutament contingent i gratuït.

Per tant la consciència, que s'esdevé de la re-velació, és la base de la llibertat. Només privant l'home de la seva consciència es pot arribar a arrabassar-li la seva llibertat residual.

Aquesta re-velació no es fa sense angoixa, com hem vist també en Heidegger. L'angoixa em revela a mi mateix com consciència. La llibertat es fonamenta com aquest no-ésser, tant que no puc ser aital sinó escollint-me a mi mateix i en tant que no puc deixar d'escollir-me, puix que llançat a l'existència sense aprovació de part meua he d'assumir-la esdevinent, sense poder contar amb res més que amb mi mateix. La renúncia a la llibertat només es pot fer de mala fe, puix que aquesta renúncia no es pot fer sense la meua llibertat. Qui renúncia a ella es fa "viscós", es cosifica.

La llibertat, però, es fa pesada de portar, té quelcom d'esborronador perquè col·loca sobre les meves espatlles el pes del meu ésser i del món. Però és l'únic valor, perquè no es recolza sinó en si mateixa i és valor absolut, perquè només per ella hi ha altres valors.

L'angoixa generada per la consciència de la nostra llibertat que és equivalent a dir de la nostra contingència ens mena a cercar seguretat: el "per-a-si" busca convertir-se en l'"en-si", a assolir la pètria solidesa de la cosa. L'home està condemnat a la inseguretat i contingència radicals del seu "ésser", car altrament no seria un home, sinó només una cosa i mancaria de la capacitat humana de transcendir qualse-



vol situació donada: hi ha ací un joc d'acció i reacció dialèctiques: la seva capacitat de transcendir-se i la seva situació immediata; el que determina la fragilitat, inestabilitat i angouxa del destí humà.

L'existència de l'home és absurda en mig d'un cosmos que no el coneix. I l'únic sentit que pot assolir és el que pot donar-se a si mateix a través del projecte lliure que ell extreu del seu propi no-res. Sartre s'aboca cap a la llibertat tal com aquesta es realitza en l'activitat revolucionària, per comptes de disordre's en la mística de l'anorreament. És fàcil de veure-hi en aquesta invocació final a la voluntat d'acció una clara coincidència amb Nietzsche.

Aquests són els temes fonamentals que tracta Sartre en la primera de les seves obres bàsiques de pensament filosòfic: "L'Être et le Néant" (1943).

Amb això ja es fa patent que per molt considerable que sigui la dependència de Sartre respecte Heidegger, l'allunyament es prou considerable perquè un dels dos no es pugui anomenar existencialista. Sartre omet l'arrel mateixa del pensament de Heidegger, que és l'Êsser. Li interessa l'Êsser-en-si i l'Êsser-per-a-si. L'existència precedeix l'essència. Aquesta tesi sartreana és igualment vàlida per a Heidegger en el sentit històric, social i biogràfic que l'home existeix i fa de si mateix el que és. Però en Heidegger hi ha encara una proposició més fonamental, i és que l'Êsser precedeix l'existència, en l'espai obert del qual l'home ek-sisteix. L'home pot fer de si mateix el que és, només perquè tots els seus projectes se li revelen com possibilitats dintre del camp obert o regió de l'Êsser.

### De la Fenomenologia a l'Existencialisme

Sartre subtitula "L'Être et le néant" amb una referència clara a la Fenomenologia: "Essai d'ontologie phénoménologique". Aquesta dependència de la metodologia fenomenològica de Husserl es fa present des de la seva obra anterior "La Transcendence de l'Ego" (1937).

En aquesta obra Sartre es proposa perllongar el pensament de Husserl arribant a prescindir del subjecte transcendent de la consciència:

"Per la intencionalitat es trascendeix la consciència a si mateixa, s'unifica escapant a si mateixa. L'objecte és transcendent a les consciències que el copsen i en ell es troba la unitat de les mateixes... La consciència és la que s'unifica a si mateixa". (1937).

La consciència no remet mai a un subjecte com principi d'unitat, perquè ella mateixa és principi d'unitat per a si, realitzant-se aquesta unificació en l'objectiu que la defineix, tant si aquesta direccionalitat s'aplica a un objecte transcendent com si s'adreça a una vivència passada que per naturalesa la consciència mira com pròpia. No és el subjecte transcendent el que dona raó de la unitat i individualitat de la consciència, sinó al contrari, és la consciència la que fa possible la unitat i individualitat del subjecte. La qual cosa és el mateix que dir que no trobem en la consciència subjecte de cap mena: ni el subjecte psicològic, que és objecte per a la consciència i per tant transcendent, ni el subjecte transcendent que no és altra cosa que una ficció operada a partir del subjecte psíquic: "El jo transcendent és la mort de la consciència" (Sartre, 1937). La qual cosa significa que la consciència es defineix a partir de si mateixa.

### La qüestió de la consciència

La consciència, doncs, és un buit absolut, expulsió fora de si mateixa de qualsevol realitat, inclosa la del subjecte. No pot definir-se per cap realitat, per cap substància o essència. La consciència és existència pura.

En conseqüència hom no pot parlar d'una interioritat de la consciència tal como ho feien les filosofies reflexives des de Descartes a Bergson, en que la consciència obté coneixements de si retornant sobre si mateixa com subjecte cognoscent, amb la qual cosa es tanca sobre si mateixa, diferen-

ciant-se clarament del món (res extensa).

"Si per un possible entressim en una consciència seriem expulsats a fora, perquè la consciència no té un dins, no és altra cosa que el fora de si mateix, i aquesta fugida absoluta, aquesta negativa a ser substància és el que la constitueix com consciència". (Sartre, 1937).

La consciència de si és indissociable de la consciència d'objecte car únicament com consciència d'objecte és consciència de si. La consciència per la reflexió no m'ensenya res sobre la consciència, car és en el seu acte, en el seu objectiu on la consciència és consciència de si mateixa:

"Qualsevol consciència posicional d'objecte és a la vegada consciència no-posicional de si mateixa". (1943).

### De la consciència a l'existència

Puix que la consciència no pot prendre cos en la reflexió, car està totalment buida, ens remet a la qüestió de l'existència. D'aquesta existència que és la consciència hom pot dir que és un no-res.

La consciència és allò que no és: allò pel qual hi ha un món amb uns objectes i uns valors, però que no és ni aquest món, ni aquests objectes, ni aquests valors. Sartre porta així la reducció husserliana al seu cim més alt, car qui dó na sentit, la consciència o existència és no-res. La reducció fenomenològica esdevé un "anorreament".

Aquest anorreament és el que arrenca l'ésser de la seva opacitat i indiferència i el constitueix en ésser per-a-la-consciència:

"en un sentit és un no-res, car tots els objectes físics o psicofísics, totes les veritats, tots els valors estan al seu de fora, àdhuc el meu jo ha deixat de formar-ne part; però aquest no-res ho és tot, car és consciència de tots aquests objectes". (1937).

L'espontaneïtat de la consciència és també pura llibertat, val a dir poder d'una determinació que no està determi

nada per res. La llibertat no és una qualitat de la consciència, sinó que és l'existència mateixa anterior a qualsevol determinació o definició:

"D'ella hom hauria de dir el mateix que Heidegger diu del Dasein en general: 'en ella l'existència precedeix i regeix l'essència'". (Sartre, 1943).

Aquesta llibertat, però, no existeix fora del món, car l'existència és quelcom orientat al món. Es manifesta, per tant, com projecte del món. En conseqüència els anomenats "fenòmens psíquics" esdevenen objecte d'una anàlisi fenomenològica emmarcada en una filosofia de la llibertat i el projecte:

"La fenomenologia ens ensenya que els estats són uns objectes, que un sentiment és un objecte transcendent i que no podria contraure's en la unitat de la interioritat d'una consciència". (1937).

### Psicologia fenomenològica

El coneixement dels fenòmens psíquics presenta dos nivells que no depenen del mateix mètode:

"una esfera accessible a la psicologia en la qual el mètode d'observació externa i el mètode introspectiu tenen els mateixos drets i poden ajudar-se mútuament i una esfera transcendental pura accessible únicament a la Fenomenologia".

D'aquesta manera, doncs, en la mesura en que el jo i els seus estats poden rebre un tractament objectiu, la consciència escapa a qualsevol objectivació.

Què és el que la Fenomenologia pot dir de la consciència en aquesta esfera transcendental sense utilitzar l'observació externa o la introspecció? La resposta és que el sentit de la Fenomenologia consisteix en fer aparèixer la consciència transcendental com existència, amb la qual cosa mena novament el fenomen psíquic cap a la seva font o origen, veient en aquest fenomen no un fet o objecte, sinó una manera d'existir, val a dir una forma d'escollir i de comprendre's, i per



tant d'escollir i comprendre el món, car existir és sempre "assumir el propi ésser, responsabilitzar-se d'ell per comp<sub>tes</sub> de rebre'l de fora com una pedra" (1939).

Si romanem com el psicòleg en l'àmbit dels fets acumula<sub>rem</sub>, a propòsit de cada fenòmen, molta documentació, àdhuc podem arribar a elaborar una docta teoria del mateix, però no per això abastarem una comprensió vertadera dels fets en qüestió. Faltarà situar-los en la relació fonamental de la consciència i del món, car, abans que fets, són "en la seva estructura essencial, reaccions de l'home en front del món", com dirà Sartre en "Esquisse d'une théorie des émotions" (1939).

El paper de la Fenomenologia serà doncs, com deia Husserl el de fonamentar la psicologia:

"Si volem fonamentar una psicologia haurem de remun<sub>tar</sub>-nos més enllà de ço psíquic, més enllà de la si<sub>tuació</sub> de l'home en el món, fins a arribar a la font i origen de l'home, del món i de ço psíquic, la consciència transcendental i constitutiva". (1939).

Només remuntant fins aquesta font podem percebre la sig<sub>nificació</sub> d'un fet psíquic, d'una emoció, per exemple: l'emo<sub>ció</sub> és una manera d'existir, la realitat humana que s'assu<sub>meix</sub> a si mateixa i s'orienta emocionada cap al món.

### Anàlisi fenomenològica de les emocions

Precisament a propòsit de les emocions Sartre ha il·lustrat el que podria ser una psicologia fenomenològica en el seu lli<sub>bre</sub> de 1939 "Esquisse d'une théorie des émotions". D'entrada cal fer un desplaçament de l'emoció des de l'ordre dels fets objectius al de la significació: què vol dir per a l'existent humà i què vol dir aquest amb ella:

"Podria presentar, sense més dificultats, la còle<sub>ra</sub> o la por com mitjants utilitzats per unes ten<sub>dències</sub> inconscients per tal de satisfer-se simbò<sub>licament</sub>, per tal de trencar un estat de tensió in<sub>suportable</sub>... Però com admetre que la consciència es constitueix en significació sense ser conscient

de la significació que ella constitueix?" (1939).

Si com fa la psicoanàlisi s'intenta comprendre i no únicament explicar des de l'exterior el que s'esdevé en la consciència, serà millor preguntar-ho a la consciència mateixa.

L'emoció és una certa forma d'aprehensió del món. La consciència és existència espontània i lliure que no retorna sobre si mateixa i que, per tant, és enterament consciència en una visió irreflexiva de l'objecte. D'ací que una conducta irreflexiva no és una conducta inconscient, sinó que és "conscient de si mateixa no-tèticament". Hom pot entendre doncs, fàcilment, que l'emoció es pugui experimentar com un fenomen patit (que em passa), com un fenomen que s'imposa a l'individu, mentre que en realitat no escapa a la consciència i constitueix certament una modalitat lliure d'ésser-en-el-món.

L'emoció és, en efecte "una transformació del món":

"Essent impossible o bé originant una tensió insostenible la copsació d'un objecte, la consciència el cospa d'una altra manera, transformant-se a si mateixa per tal de transformar l'objecte". (Sartre, 1939).

Aquesta transformació s'opera sense que abandonem el pla nol de la irreflexió, com si ens entreguéssim, sense adonar-nos-en, a un joc seriós en el que el món real, amb les seves dificultats hagués desaparegut. L'emoció pot ser un joc, però un joc en el que hi creiem. Hom pot posar com a exemple paradigmàtic el de la guineu de la falla. La consciència es deixa agafar en la seva creença com en el somni o en la histèria esdevenint captiva de les pròpies creacions.

L'emoció no és un simple desordre de l'organisme, sinó que és primordialment significació, forma d'aprehensió del món per la consciència:

"L'emoció no és un accident, sinó una forma d'existència de la consciència, una de les seves maneres de comprendre en el sentit heideggerià de "Verstehen" el seu ésser en el món". (1939).

Un cop establerta aquesta significació, sempre hi haurà lloc per a l'anàlisi empírica del psicòleg.

L'estudi de les emocions mena a dues observacions: la primera que, per bé que el món real té una consistència pròpia no per això la consciència deixa de prendre unes distàncies que li permeten de viure en un món de la seva elecció, món fictici que revela com la consciència és poder de negació de ço real. La segona és que les opcions de la consciència poden ésser conscients sense deixar de ser irreflexives, raó per la qual semblen brollar de les profunditats de l'inconscient sense que això vulgui dir que s'ha d'entendre a la manera de Freud.

Del primer tema en parla Sartre a "L'Imaginaire" (1940), del segon a "L'Être et le Néant" (1943).

### Anàlisi fenomenològica de l'imaginari

Si la consciència no és una part del món, un objecte, si no intenció envers el món, haurem d'admetre que imaginar no és posseir en la consciència una combinació d'imatge, sinó albirar el món, o alguns objectes del món, segons la modalitat d'absència. Aquesta modalitat es diferencia essencialment de la percepció, per a la qual l'objecte és donat segons la modalitat de presència.

L'acte d'imaginar revela aquest tret fonamental de la consciència d'ésser, al mateix temps, poder negador i consciència del món.

Per un mateix moviment, el de la llibertat en tant que distanciació respecte del món pot la consciència afirmar-lo, copsar-lo com una totalitat i a la vegada concebre un altre món que és la negació d'aquest món real:

"N'hi ha prou amb poder afirmar la realitat com un conjunt sintètic per a afirmar-se a si mateix com lliure respecte a ella, i aquesta superació és la llibertat mateixa, car no podria efectuar-se si la consciència no fos lliure. D'aquesta manera, afirmar el món com món i anorrear-lo és una única i mateixa cosa". (Sartre, 1940).

## L'Anàlisi Existencial

En la seva primera obra magna, "L'Être et le Néant" (1943), Sartre es planteja un assaig d'ontologia fenomenològica. Cal superar el dualisme entre l'èsser i l'aparéixer:

"El pensament contemporani ha realitzat un progrés considerable al reduir l'existent a la sèrie d'aparències que el manifesten. S'apuntava amb això a su-  
primir certs dualismes que destorbaven la filosofia i substituir-los pel monisme del fenomen... Car l'èsser d'un existent, és, precisament el que aquest existent sembla. Així arribem a la idea de fenomen, tal com pot trobar-se, per exemple, en la fenomenologia de Husserl o Heidegger... El fenomen pot ser estudiat o descrit com aital, car és absolutament indicatiu de si mateix" (1943).

L'aparença no amaga l'essència, sinó que la revela: és l'essència. L'essència com raó de la sèrie de manifestacions no és sinó el nexce d'elles, és ella mateixa una manifestació. Així l'èsser fenomènic es manifesta, manifesta la seva essència tant com la seva existència i no és altra cosa que la sèrie plenament conexas de les seves manifestacions.

### "L'en-si i el per-a-si"

En l'experiència dels fenòmens la consciència es manifesta com la revelació revelada d'un ésser que ella no és i que es presenta com ja existent quan la consciència el revela. A partir de la pura aparença dels fenòmens arribem a l'èsser. La consciència se'ns manifesta com un ésser l'existència del qual posa l'essència i, a la inversa, és consciència d'un ésser l'aparença del qual reclama l'existència.

Tenim doncs l'èsser-en-si, el fenomen, i l'èsser-per-a-si, la consciència. L'èsser-en-si és massís "immanència que no pot realitzar-se, afirmació que no pot afirmar-se, activi-  
tat que no pot obrar" (1943). És el que és i prou.

L'èsser-en-si i el per-a-si són doncs, dos termes irreductibles, els dos tipus d'èsser que ens imposa l'Anàlisi Existencial.



En la referència que implica l'ésser-en-el-món, val a dir la relació home món, tot l'ésser es troba de part del món o de l'en-si i no de la consciència o per-a-si: aquesta no és més que una pura relació a l'en-si.

### El no-res

L'en-si reuneix, doncs, la positivitat de l'ésser, mentre que tota altra forma d'ésser (val a dir el per-a-si, consciència o realitat humana) no pot ser altra cosa que no-res. En efecte: només l'ésser es pot anihilar: el no-res està ja anihilat per l'ésser pel qual el no-res arriba a les coses.

Al contrari de Heidegger per a qui l'ésser sorgeix "sobre el fons del no-res", el no-res per a Sartre, no pot sorgir sinó és sobre "un fons d'ésser". Ara bé, el no-res no ha de ser concebut com transcendència en l'interior de l'ésser, altrament seria un ésser coexistent amb l'ésser, la qual cosa no té sentit. Per tant ha de ser l'ésser qui faci sorgir el no-res a propòsit del seu ésser, ell ha de ser el seu propi no-res.

L'home es presenta com un "ésser que fa que floreixi el no-res en el món, en tant que ell s'afecta a si mateix de no-ésser... és l'ésser pel qual advé el no-res al món" (Sartre, 1943).

### L'angoixa del no-res i l'origen de la llibertat

La llibertat es revela per l'angoixa, ens diuen tant Sartre com Heidegger: l'angoixa és la manera de ser de la llibertat, com consciència de si; és en l'angoixa on la llibertat està.

El jo que jo sóc depen en si mateix, en efecte, del jo que no sóc encara; com el jo que no sóc encara depen del jo que sóc. Jo sóc el meu propi esdevenidor "segons la manera

de no-ésser". La consciència està en front del seu passat i el seu esdevenidor com davant d'un si mateix que ella és segons la manera de no-ésser-lo.

Lliure en tant que s'esqueixa de l'ésser i fet així un jo en l'angoixa, l'home no aconsegueix la seva llibertat d'un cop per tots. S'ha de refer constantment.

Ara bé, per fer-me existir m'he de deslligar constantment del meu passat-present, puix contràriament em cosificaria, em cristallitzaria en un en-si. He d'ésser, doncs, sempre prèviament a mi, i com aital, separat per un no-res de l'essència que constitueixo en existir.

D'ací és d'on neix l'angoixa que és el sentiment de la meua derellició i de la meua absoluta llibertat. Aquesta angoixa s'adorna d'un caràcter moral quan considero la meua relació original als valors. El seu fonament no està en l'Ésser, sinó en una llibertat activa que els fa existir com aitals, "és l'únic fonament dels valors i res, absolutament res, no justifica que jo adopti aquest valor o aquest altre, aquesta o aquella escala de valors" (Sartre, 1943).

Això és el que experimento en l'angoixa que és una possessió reflexiva de la llibertat per si mateixa i la meua angoixa augmenta en adonar-me que els valors no poden existir si no es poden qüestionar puix que jo em reconec lliure, val a dir, capaç d'invertir l'escala de valors.

### Formes d'evasió de l'angoixa

L'home pot, però, adoptar respecte a l'angoixa conductes d'evasió. Una d'elles és el determinisme, que proporciona un repertori inexhaurible d'excuses:

"El determinisme psicològic, abans que una concepció teòrica és, d'antuvi, una conducta d'excusa o, si es vol, el fonament de totes les conductes d'excusa. És una conducta reflexiva respecte l'angoixa. Afirmar que existeixen en nosaltres forces antagòniques, el tipus d'existència de les quals és comparable al de les coses... intenta omplir els buits que ens envolten, restablir els vincles entre pas-

sat i present, entre present i futur, ens dóna una naturalesa productora dels nostres actes i d'aquests mateixos actes en fa entitats transcendents, els dota d'una inèrcia i exterioritat que els assignen el seu fonament en una cosa diferent d'ells mateixos i que són eminentment tranquil·litzadors perquè són un joc permanent d'excuses" (Sartre, 1943).

La distracció és la forma d'oposar-se a les exigències de la llibertat: distracció davant l'esdevenidor com també davant el passat. La meua llibertat ha d'interposar un no-res, un hiatus entre el meu passat (essència) i el meu futur, car altrament el primer determinaria el segon i es faria impossible la llibertat. Però l'home tendeix a fugir de l'angoixa que li imposa aquesta necessitat perpètua de tornar-se a trobar més enllà de si mateix, cap a un futur, que, pel seu cantó, s'escapa contínuament.

Aquests medis d'exorcitzar l'angoixa són, però, ineficaces. La consciència pot arribar a ser velada, però no suprimida. L'evasió de l'angoixa és la "mala fe".

### La temporalitat

Ací rau l'origen de la temporalitat: el no-res que es troba sempre entre la realitat humana i ella mateixa està a l'origen del temps. Això ens porta al que podríem anomenar circuit de la ipseïtat: relació del per-a-si amb el possible que ell és.

El possible no s'esdevé sense el temps. El que ara és passat abans va ser possible (futur). El passat que jo sóc, no puc deixar d'ésser-lo. El passat és en-si, però el present és per-a-si, però com tal no és: no és el que és (passat) i és el que no és (futur). Així, doncs, anem a parar al futur: el futur és el que ha d'ésser, però podent-no-ésser-ho.

El per-a-si és doncs futur per essència: és fonamentalment projecte cap l'en-si. Em projecto cap el futur per coincidir amb el que em falta i ésser el que sóc. La realitat humana és una totalitat que corre darrera si mateixa i aquesta persecució és la font del temps.

El per-a-si, pel seu passat, es dissol en l'en-si; és la seva facticitat; però, en compensació fujo de la temporalitat universal pel present i el futur. El futur és per a l'en-si la possibilitat d'una presència a un en-si que està sempre més enllà de l'en-si real.

### La corporeïtat

Una dimensió nova, ultra la temporalitat, és la corporeïtat. El cos pertany al conegut com aital i és conegut també pels altres; és un ésser-per-als-altres i que és tan fonamental com l'ésser-per-a-si; la realitat humana sorgeix com un per-a-si-per-als-altres.

El per-als-altres afegeix una dimensió nova al per-a-si. Sartre posa com exemple la vergonya, que fa referència al que jo semblo als altres. El judici dels altres ens posa en la situació d'exercir sobre nosaltres mateixos un judici com sobre un objecte.

Sóc tal com un altre em veuria, val a dir que, en la meua vergonya, sóc un ésser-per-als-altres.

Sartre descriu les relacions amb l'altre com dos móns que es disgreguen mútuament en tant que cadascú esdevé un objecte per a l'altre i li roba el seu món, en produir-se un descenrament. L'altre, però, és un objecte per-a-mi: en aquest sentit l'altre és "l'altre-objecte". Però en la mesura que jo sóc un objecte per-a-ell, l'altre és un subjecte i jo esdevinc un ésser-per-als-altres.

Els altres ens miren. La mirada transcendeix la pròpia transcendència: és una alienació de mi mateix. Totes les meves possibilitats, val a dir, tot el que jo sóc, es troba sota la mirada de l'altre, petrificat en certa manera i alienat, tema dramàticament desenvolupat per Sartre a "Le Sursis" (1945). D'ací neix la meua angoixa: jo i l'altre som dues llibertats que s'enfronten i tracten de paraitzar-se mútuament amb la mirada. Les nostres reciprocitats es realitzen en forma de rivalitat i hostilitat: oscil·len de l'objecte-jo (jo-cosa) al



subjecte-jo (jo-llibertat).

El meu present esdevé present-d'un altre, copresència. La mirada de l'altre em solidifica i em posa en perill el meu ésser subjecte i la meva llibertat. El meu ésser per als altres és un ésser perfectament real i és condició de la meva ipseïtat davant d'un altre davant meu. És exactament el meu ésser-fora.

La vergonya té tota la profunditat i generalitat d'una caiguda original: "El pecat original és la meva aparició en un món on hi ha els altres". "L'infern són els altres", dirà Sartre a "Huis clos" (1944).

Les relacions que tenim amb els altres són doncs, de conflicte: l'essència de les relacions entre consciències no és de comunitat sinó de conflicte. Ni l'amor no pot salvar aquesta incompatibilitat: cadascú remet l'altre a la seva subjectivitat. El desig sexual redueix l'altre a un objecte i no em permet posseir la seva consciència. El sadisme és un intent d'apropiació de l'altre per la violència, capturant la seva llibertat, però si això s'aconsegueix aleshores l'altre esdevé una cosa inútil i absurda.

Aquestes experiències poden conduir el per-a-si a cercar la mort de l'altre: l'odi. En no poder realitzar la unió amb l'altre i no poder recuperar pel seu medi el meu ésser-en-si, vull fer sorgir un món en que l'altre no existeixi.

L'odi dóna, doncs, significat a les conductes que hem analitzat: es tracta d'atacar l'existència de l'altre a fi de suprimir la seva transcendència que posa en perill la meva pròpia transcendència i llibertat.

Però l'odi també fracassa perquè mai no podrà evitar que jo hagi estat un objecte per als altres i amb la seva mort quedaria solidificat com objecte.

La relació de l'home amb els altres i amb el món remet a la seva acció i l'acció necessita de la seva condició primera: la llibertat.

## L'elecció

En efecte, com que l'home no és, ha de fer-se (acció); però com que no és ha de determinar-se (llibertat), la qual cosa vol dir escollir. L'elecció és absolutament lliure i gratuïta.

Això exclou qualsevol forma de determinisme, com hem vist: determinisme de l'interior (passions) i de l'exterior.

La llibertat només s'exerceix sobre la base d'una llibertat original que la fonamenta com voluntat, val a dir, amb decisió definida respecte a certes finalitats que escull deliberadament cercar per uns o altres mitjans.

Aquestes finalitats la realitat humana els dóna com projecció dels possibles en els que intenta acabar-se com un en-si-per-a-si. No són donades des de fora (no són un destí), ni són expressions d'una pretesa "naturalesa" interior que l'home hagués de completar amb la seva acció. L'home escull les seves fites i pel fet de l'elecció les dóna una existència transcendent que és com el terme límit dels seus projectes. Ací l'existència precedeix l'essència i la determina.

La llibertat no és una arbitrarietat, sinó necessàriament l'expressió del projecte en el present. No hi ha llibertat fora d'una situació, però aquesta situació només existeix per la llibertat.

L'acte o l'acció s'ha d'entendre, doncs, en dos sentits oposats: ascendent, de l'acte al possible últim que jo sóc; descendent, del possible últim a l'acte.

Aquest acte d'escollir-me perpètuament renovat no pot distingir-se del meu ésser. Es, a la vegada, elecció de mi mateix en el món i descobriment del món.

Finalment l'elecció profunda s'identifica amb la consciència que tinc de mi mateix: elecció i consciència són la mateixa cosa. En escollir-nos escollim el món, no en un "en-si" fugisser, sinó en la seva significació. El món és la meua elecció. El món tal com el veiem ens retorna la imatge del que som. El món és la nostra elecció.

## Llibertat i responsabilitat

La consciència d'escollir-me es tradueix en el doble sentiment d'angoixa i responsabilitat. L'home es defineix, val a dir, realitza la seva essència per l'elecció de les seves finalitats. Pesa sobre ell, doncs, la responsabilitat de la seva realització i, per tant, l'angoixa dels possibles. El possible no pre-existeix: el crea l'elecció del projecte.

Aquest projecte és una elecció incondicionada i a la vegada necessària puix no puc deixar d'escollir per bé que puc escollir-me com vull: el no escollir seria una forma d'escollir i d'ésser: escollir no escollir.

Per l'ésser que és, en tant que existència, però que ell no ha escollit, l'home participa de la contingència radical de tot el que és i, per tant, de l'absurditat total de l'ésser.

L'home és doncs responsable de si i del món, no en la seva existència, sinó en la seva manera d'ésser. Tot el que passa és meu i el món tal com és, no fa altra cosa que retornar-me la meva imatge: la responsabilitat és la reivindicació lògica de la meua llibertat i de totes les conseqüències que s'en deriven.

És el mateix dir que estic condemnat a ser lliure, que estic obligat a ser responsable. No puc evitar d'escollir ésser-en-el-món: el món no és més que un conjunt d'alternatives o d'ocasions de realitzar aquest ésser que he hagut d'assumir, val a dir de donar un sentit al món.

Sartre, en parlar de la llibertat, es mou en el cercle de l'elecció per comptes del de l'autodeterminació. No considera prou que, encara que és veritat que sempre escollim, l'objecte de l'elecció pot venir determinat necessàriament si aquesta elecció no es fa sobre la base d'una autodeterminació prèvia.

Se'n dedueix que, qualsevol elecció seria lliure: llibertat d'espontaneïtat, la qual cosa, a part de contradir l'ex-

periència és absurd perquè suposa que som lliures d'escollir quan moltes vegades no podem no escollir entre dues alternatives. Ell mateix admet que l'elecció és necessària. De vegades sembla identificar llibertat i acció:

"Es necessari a més precisar, contra el sentiment comú, que la fórmula ésser lliure no significa obtenir el que es vol, sinó determinar-se a voler per si mateix. Dit d'una altra manera, l'èxit no importa en absolut a la llibertat... El concepte tècnic i filosòfic de llibertat significa autonomia de l'elecció. Ha d'advertir-se, però que l'elecció essent idèntica al fer, suposa per distingir-se del somni i del desig un començament de realització... La nostra descripció de llibertat, en no distingir entre escollir i fer, ens obliga a renunciar a la distinció entre intenció i acte". (Sartre, 1943).

És cert que, formalment i existencialment la llibertat ha de ser lliure o no és, val a dir incondicionada; però d'ací no es dedueix que l'acció sempre sigui lliure, ni me nys que qualsevol acció sigui necessàriament lliure. La lli bertat s'aconsegueix o no a empentes i rodolons; no s'hi neix amb ella, neixem amb la necessitat d'escollir a cada moment -tot i ometent determinades necessitats fisiològiques i naturals que no admeten opció-, cosa que no conside ra Sartre.

Naixem amb la necessitat de determinar-nos, però no amb la necessitat d'auto-determinar-nos. Ací és on hi ha el ver tader conflicte de la llibertat.

### La mala fe

Aquesta és la meva condició de la que no puc evadir-me, si no és per la mala fe, evasió inútil, d'altra banda.

A la Psicoanàlisi Existencial el concepte de "mala fe" substitueix les nocions d'inconscient, censura i repressió. Sartre estableix una relació bàsica entre mala fe i mentida, la mala fe és una mentida específica, un auto-engany.

Segons Sartre Freud substituiria la mala fe per una men-



tida sense mentider. A la Psicoanàlisi el mentider, jo mateix, és substituït per conceptes com Id, inconscient, repressió, censura, la qual cosa ens permet considerar-nos en ganyats de bona fe.

En condemnar el llenguatge mític personificador i metafòric de Freud, Sartre afirma que per a realitzar la seva tasca el "censor" ha de conèixer la veritat que està reprimint. La censura és un principi selectiu, però com pot el censor seleccionar i separar un del altres sense ésser-ne conscient? Com pot la censura distingir entre impulsos reprimibles o no, sense tenir consciència de la seva distinció?

Freud no ens ajuda a combatre la mala fe, car entre l'inconscient i el conscient introdueix una consciència autònoma de mala fe que denomina censura. Com pot disfressar-se, pregunta Sartre, a si mateixa la tendència reprimida, sense la consciència d'estar disfressada o reprimida i sense un projecte de disfressa? Com és possible explicar el plaer i l'angoixa que acompanyen la consecució simbòlica de la tendència, sense que la consciència, malgrat la censura, no tingui una comprensió per bé que sigui fosca, de l'objectiu a aconseguir desitjat i prohibit alhora?

El plantejament de Sartre, però a "L'Être et le Néant" (1943) pateix encara d'idealisme petit-burgés. Més endavant escriurà Simone de Beauvoir:

"Era la nostra condició de joves intel·lectuals petit-burgesos el que ens incitava a creure'ns incondicionats... el nostre error era el creure que la llibertat d'escollir i de fer existia per a tots: ací la nostra moral romania idealista i burgesa. Imaginàvem que copsàvem en nosaltres l'home en tota la seva generalitat: així manifestàvem, sense adonar-nos'en la nostra pertinença a aquesta classe privilegiada que crèiem rebutjar...

Dues disciplines haurien pogut il·luminar-nos: el marxisme i la psicoanàlisi. No les coneixíem més que a grans trets... Pel paper que donava a l'inconscient, per la rigidesa de les seves explicacions mecanicistes, el freudisme, tal com el vèiem, ofegava la llibertat humana... Romaníem fixes en la nostra actitud racionalista i voluntarista: en un individu lúcid, pensàvem, la llibertat triomfa sobre els traumatismes, els complexes, les influències".

## Elecció i situació

Del fet, però, que la llibertat sigui total hom no pot concloure que sigui llibertat d'escollir qualsevol cosa. La situació del per-a-si en el món limita sempre el camp de les possibilitats, però aquests límits serviran de base a l'elecció: és la facticitat.

Però que significa això respecte al determinisme? El coeficient d'adversitat de les coses, no pot constituir un argument contra la nostra llibertat, car aquest coeficient d'adversitat s'origina per nosaltres, per la prèvia posició d'una finalitat: aquest cingle pot ser inamovible si el vull remoure, però magnífic per a escalar si vull fer escalada. En si mateix és neutre, espera ser il·luminat per una finalitat per a manifestar-se com adversari o auxiliar.

D'aquesta manera, per bé que les coses en brut puguin des de l'origen limitar la nostra llibertat d'acció, la nostra llibertat és la que constitueix, prèviament el marc, la tècnica i les finalitats amb relació als quals les coses es manifestaran com límits.

La llibertat comporta realització. No és igual la projecció que la realització del projecte. Si projectar fos realitzar no distingiríem la realitat dels somnis, diu Sartre (1943).

El per-a-si il·lumina els existents en les seves mútues relacions per la finalitat que hi posa i projecta aquesta finalitat a partir de determinacions que ell cospa. L'ordre mateix dels existents és, per tant, indispensable per a la pròpia llibertat. No hi pot haver per-a-si lliure sinó és compromès en un món resistent.

## Llibertat i poder

Ésser lliure, però, no vol dir "obtenir el que es vol". L'èxit no és condició de la llibertat. La llibertat no és "la facultat d'obtenir els fins propostos" (això seria el poder). El concepte filosòfic de llibertat és "autonomia de l'elecció".

L'elecció essent idèntica a l'acció suposa la distinció del somni i del desig. No es pot separar entre intenció i acte. Les intencions es demostren en els actes. No es pot dir, doncs, que "voler sigui poder".

El per-a-si és lliure, però això no vol dir que sigui el seu propi fonament. Si ésser lliure signifiqués ser fonament de si mateix, seria necessari que la llibertat decidís sobre l'existència del seu propi ésser. No hem escollit ésser lliures, perquè per a això necessitaríem una altra llibertat. Es tem condemnats a ser lliures, llançats a la llibertat. A més si la llibertat fós el seu propi fonament, el projecte inicial que reverteix sobre els motius, revertiria sobre l'existència mateixa per fer-la sorgir: el per-a-si s'extreuria a si mateix del no-res per abastar la finalitat que es proposa. Aquesta existència legitimada per la finalitat seria existència de dret, no de fet: precisament és aquesta una de les formes que té el per-a-si de tractar d'evadir-se de la seva contingència original, tot intentant fer-se reconèixer pels altres com existència de dret. El fet de no poder ser lliure és la seva facticitat i el de no poder no existir és la seva contingència.

La llibertat no és només un poder indeterminat. La llibertat es determina pel seu sorgiment en un fer. No podem ser lliures sense un estat de coses i malgrat aquest estat de coses. Per tant és relació amb el que ve donat. Però quina mena de relació? S'ha d'entendre que el que ve donat, l'en-si, condicioni la llibertat?

No, el que ve donat no entra per a res en la constitució de la llibertat, car aquesta s'interioritza com negació interna del que ve donat.

### Situació i motivació

Per la seva projecció envers una finalitat, la llibertat esdevé com ésser enmig del món, un datum particular que ha d'ésser.

La contingència de la llibertat en el món s'anomena situació. Situació i motivació s'identifiquen. La situació producte comú de la contingència de l'en-si i de la llibertat, és un fenomen ambigu en el que és impossible al per-a-si discriminar l'aportació de la llibertat i de l'existent en brut.

El que ens ve donat en-si no es revela com resistència o ajuda, sinó sota la llum de la llibertat projectant. L'home només troba obstacle en el camp de la seva llibertat, en el camp de la finalitat projectada: d'ací la impossibilitat de decretar a priori el que correspon a l'existent en brut i a la llibertat en el caràcter d'obstacle d'un existent particular.

És una forma de dir que la conducta individual és imprevisible o incognoscible; no es pot predir el comportament idiogràfic. Sartre sembla, però, ometre qualsevol referència al procés de formació dels projectes i del coneixement.

L'home és un ésser històric i evolutiu i els projectes no els fa el dia que arriba aquest món. Hi ha una relació dialèctica entre l'individu i les coses que l'informen d'elles mateixes abans que s'originin els projectes, puix que tenen una realitat encara que només tinguin significat per a l'home en virtut del seu projecte: una cosa és que tinguin significat o no i una altra és que no tinguin entitat en absolut: no estaríem gaire lluny de Descartes.

D'altra banda el món sempre és més variat i ample que el meu món i encara que no existeixi com món fora de mi, com a mínim és indubtable que existeixen altres móns corresponents a altres llibertats i que per tant poden entrar en conflicte, tot condicionant, en certa manera, els meus projectes i visions del món.

Ací rau la paradoxa de la llibertat: no hi ha llibertat sense situació i no hi ha situació sinó és per la llibertat: els obstacles no han sigut creats per la llibertat, però



aquests obstacles no tenen sentit sinó en i per la lliure elecció que la realitat humana és.

### La facticitat

El que ens ve donat es manifesta de diverses maneres: el meu lloc, el meu cos, el meu passat, la meva posició relativa als altres, la meva relació fonamental amb el propi-me.

a) el meu lloc: ordre espacial, el lloc on habito, país, territori, etc. els objectes amb relació als quals em situo. Per bé que molts llocs han sigut triats per mi, l'original del meu naixement, no. Per a mi és pura contingència. No hi podria haver llibertat si no és restringida, puix que la llibertat és elecció. Tota elecció suposa eliminació i selecció; tota elecció és elecció de finitud. La llibertat no fóra tal si no constituís la facticitat com la seva pròpia finitud.

b) el meu passat: El meu passat existeix; sense passat no em puc concebre, ni podria pensar res respecte a mi mateix, car penso respecte el que sóc, sóc en passat; però d'altra banda sóc l'ésser pel qual el passat ve a si mateix i al món. La llibertat en ser elecció és canvi: es defineix per la finalitat que projecta, val a dir pel futur que ha d'ésser. El caràcter irremediable del meu passat deriva de la meva mateixa elecció de futur. Si les societats humanes són històriques no és simplement perquè tinguin un passat, sinó perquè el reassumeixen a títol monumental. La valoració que fem del nostre passat i la seva adherència a l'actualitat és fruit, igualment de la nostra elecció.

c) la meva circumstància: L'organització autèntica dels diversos "accidents" o contingències que m'envolten constitueixen el que els alemanys en diuen "umwelt" el qual no pot descriure's sinó en els límits d'un lliure projecte: l'elecció d'unes finalitats. La presència del que ens ve donat és exigida per l'existència de la llibertat. En efecte, si hi

ha consciència de quelcom, aquesta cosa ha de tenir originàriament un ésser real, no relatiu a la consciència. Si he de poder fer alguna cosa en la meva acció cal que sigui sobre éssers independents de la meva existència i acció. La meva acció em pot revelar aquesta existència, però no la condiciona. La llibertat implica interpretar el sentit d'aquestes circumstàncies.

D'aquesta manera el sorgir de la llibertat és cristallització d'una finalitat a través de quelcom donat a la llum d'una finalitat: ambdues estructures són simultànies i inseparables. Tota situació és concreta. Sóc lliure i responsable de la meva situació, però no ho sóc si no és en situació.

d) el proïsme: Viure en un món infestat de proïsmes vol dir poder-me trobar els altres a cada cantonada i, a més, amb coses la significació de les quals no els ha estat donat pel meu lliure projecte. En aquest món, dotat ja de sentit, m'he de fer amb una relació de significació que no és meva ni me l'he donat, sinó que em descobreixo com posseint-la. Evidentment no es pot confondre la pluralitat de significacions que puc adjudicar al real, amb la pluralitat de sistemes significants, cada un dels quals remet a una consciència que jo no sóc. La significació del món ja significant és contingent independent de la meva elecció, se'm presenta amb la mateixa indiferència que la realitat mateixa de l'en-si: s'ha fet cosa. Però aquestes significacions són, a la vegada, indicacions de conducta que m'afecten de forma directa.

La facticitat s'expressa en el fet de l'aparició meva en un món que no se'm revela sinó per tècniques collectives ja constituïdes, que apunten a fer-me'l copsar en un aspecte el sentit del qual ha sigut definit prescindint de mi: d'aquesta forma pertany a l'espècie humana, grup, família, nació. La realitat de la nostra pertinença a l'humà és la nostra nacionalitat. Aquestes tècniques que jo no he escollit donen al món les significacions que té. El per-a-si, doncs, sorgeixen un món que és món per-a-d'altres-per-a-si. D'ací que el sentit del món li està alienat. No es tracta d'un límit de la llibertat, sinó que més aviat el per-a-si ha de ser lliure.

re en aquest mateix món: ha d'escollir-se no ad libitum, sinó tenint present aquestes circumstàncies.

e) la meva mort: Sartre es refereix a la mort com a un Janus bifrons, es pot considerar com el no-res que limita un procés o la cloenda d'un procés al que apertany i al que omple de significat. És l'acord final d'una melodia. La mort com terme d'una vida s'interioritza i humanitza; no hi ha l'altre costat de la vida, és el fenòmen últim d'una vida, vida encara. És un terme d'una sèrie considerada i com tal cada terme d'una sèrie està present a tots els termes de la mateixa. Però la mort així recuperada no esdevé simplement humana, sinó que es fa meva: en interioritzar-se, s'individualitza, fa d'aquesta vida única una vida que ja no recomença. Amb això esdevinc responsable de la meva mort com de la meva vida, no del fenòmen empíric i contingent de la meva de funció, sinó d'aquest caràcter de finitud que fa que la meva vida, com la meva mort, siguin de la meva vida. Responsable no vol dir que jo en sigui la causa o que en tingui la culpa, sinó que he de respondre-hi.

La mort com anihilament d'un anihilament és posició del meu ésser com en-si. Mentre el per-a-si està en vida transcendeix el seu passat envers l'esdevenidor. Quan el per-a-si deixa de viure, aquest passat queda anorreat, s'enfonsa en l'en-si. La meva vida sencera és. En aquest sentit ja apertany als altres. La vida morta no deixa de canviar, però no es fa sinó que és feta. No es tracta només d'una totalització arbitrària i definitiva, es tracta d'una transformació radical: res no pot esdevenir-li des de l'interior; està totalment tancada i res ja no pot entrar; però, en canvi, el seu sentit no deixa de ser modificat des de fora. La sola existència de la mort ens aliena íntegrament en la nostra pròpia vida a favor dels altres. El mort es presa dels vius.

Així, conclou Sartre (1943) hem de deduir, en contra de Heidegger, que la mort lluny d'ésser la meva possibilitat pròpia, és un fet contingent que, com aital, m'escapa per principi i pertany originàriament a la meva facticitat. La mort és un fet purament, com el naixament; em ve de fora i

em transforma en a fora.

La llibertat, que és la meua llibertat resta total i in finita: no que la mort no la limiti, sinó que la llibertat no troba mai aquest límit, la mort no és de cap manera obstacle per als meus projectes: és només un destí d'aquest projecte en una altra banda.

### La situació

Tot això mena Sartre a poder definir amb més precisió què entén per situació. El per-a-si es caracteritza com ésser en situació, en tant que responsable de la seva manera d'ésser sense fonament del seu ésser:

a) sóc un existent en mig dels altres existents, però no em puc realitzar com existent si no m'escullo a mi mateix no en el meu ésser, sinó en la meua manera d'ésser.

b) la situació només existeix en correlació a transcendir el que ens ve donat envers una finalitat. Situació és doncs, "posició aprehesa pel per-a-si que està en situació". La situació no és subjectiva puix que pertany a la meua facticitat, ni és objectiva, puix que hi estic compromès.

c) el per-a-si no és més que la seva situació; per la qual cosa, l'ésser-en-situació defineix la realitat humana, explicant el seu ésser-ací i el seu ésser-ultra. La realitat humana és l'ésser que és ultra el seu ésser-ací. I la situació és la totalitat organitzada del seu ésser-ací interpretada i viscuda en i per l'ésser-ultra. No hi ha doncs situació privilegiada. Cada persona no realitza si no és una situació: la seva.

d) la situació és eminentment concreta. Cadascú es fa la seva pròpia porta com en el castell de Kafka. El concret del per-a-si mai no apunta a abstractes i universals. La finalitat del per-a-si, tal com és viscuda i perseguida en el projecte pel qual transcendeix i fonamenta el real, es revela en



la seva concreció com un canvi particular de la situació viscuda. No es projecta lluitar pel proletariat en general, sinó per aquest grup en concret. La finalitat només il·lumina el que ens ve donat perquè és una forma de transcendir aquest datum.

e) la situació tampoc no és el lliure efecte d'una llibertat ni el conjunt de coercions sofertes prové de la il·luminació de la coerció per la llibertat que li dóna el seu sentit de coerció. Entre els existents en brut no hi pot haver connexions, la llibertat fonamenta les connexions tot agrupant els existents i ella projecta la raó de les connexions, val a dir la seva pròpia finalitat. Però precisament perquè és un projecte cap a una finalitat a través d'un món de connexions em trobo en seqüències, sèries conexas i he de determinar-me a actuar segons lleis. Aquestes relacions legals li venen al món per la llibertat.

f) el per-a-si és temporalització, això vol dir que no és, sinó que es fa. La situació ha de donar raó d'aquesta permanència substancial que reconeixem a les persones. La lliure permanència en un mateix projecte no implica permanència, al contrari és una perpètua renovació del meu compromís. Especialment la permanència del lloc i de l'entorn o les circumstàncies, dels judicis aliens sobre nosaltres, del nostre passat, configuren una imatge degradada de la nostra perseverància.

### Les invariants psicològiques: temperament i caràcter

El que se'n diu temperament o caràcter d'una persona i que no és altra cosa que el seu lliure projecte en tant que és per-als-altres, es manifesta també per al per-a-si com invariant.

No hi ha caràcter sinó projecte, però per als altres són copsats com un altre-objecte: aquest aspecte m'és retornat en la mirada del proïsme i pel fet d'experimentar aquesta mirada, el caràcter que era lliure projecte viscut i conscient de

si, es cosifica. Depen aleshores no només de l'altre, sinó també de la posició que adopto davant dels altres i de la meua perseverança en mantenir aquesta posició. Mentre em deixi enlluernar per la mirada del prófime el meu caràcter restarà als meus ulls com invariable.

### Llibertat i motivació psicològica

Per tal d'establir les relacions que hi ha entre la llibertat i les motivacions psicològiques, Sartre (1943) recorda que la llibertat és la possibilitat d'anorreament en relació al món i a si mateix. Per la llibertat el per-a-si escapa al seu ésser i a la seva essència.

Pel sol fet de tenir consciència dels motius que solliciten la meua acció, aquests motius esdevenen objectes transcendent per a la meua consciència, estan fora: no puc agafar-me a ells. Estic condemnat a ser lliure, el que vol dir que no es poden trobar altres límits a la meua llibertat que ella mateixa, que no som lliures de deixar d'ésser lliures.

Però en la mesura que el per-a-si vol disfressar el seu propi no-res i incorporar l'en-si com la seva manera real d'ésser, intenta dissimular igualment la seva llibertat: aquest és el sentit del determinisme.

El motiu concebut com un fet psíquic s'articula, en la visió determinista, amb la decisió i l'acte que es conceben també com fets psíquics:

"L'en-si s'ha apoderat de totes aquestes dades, el motiu provoca l'acte com la causa l'efecte; tot és real, tot ple. La denegació de la llibertat no es pot concebre sinó com temptativa de copsar-se com ésser-en-si; una cosa va lligada amb l'altre: la realitat humana és un ésser al que l'implica la seva llibertat, per això intenta negar-se a reconèixer-la. Psicològicament això equival, en cada un de nosaltres, a un intent de prendre els motius com coses. S'intenta donar-los permanència; es tracta de dissimular el que la seva naturalesa i pes depenguin a cada instant del sentit que els donem, se'ls pren per constants... Això equival a intentar donar una essència al per-a-si. De la mateixa

manera es posaran als fins com transcendències; però per comptes de veure'ls com transcendències posades i mantingudes en el seu ésser, se suposarà que me les trobo al sorgir en el món: venen de Déu, de la natura, de la societat. Aquestes finalitats preformades i pre-humanes definiran, doncs, el sentit del meu acte abans que jo el concebeixi, així com els motius, en tant que pures dades psíquiques, els provocaran sense que jo ni me n'adoni. Aquestes temptatives avortades d'ofegar la llibertat sota el pes de l'ésser -temptatives que es desfan quan de sobte brolla l'angoixa davant la llibertat- fan veure suficientment que la llibertat coincideix, en el fons, amb el no-res que està en el moll de l'os de l'home". (Sartre, 1943).

L'home és lliure perquè no és prou, perquè no és si-mateix, sinó presència a si; no és el que és, la qual cosa l'obliga a fer-se. Ésser, per a la realitat humana, és escollir-se. Res no li ve de fora, ni de dintre. Està enterament abandonada a la necessitat de fer-se si mateixa fins el més mínim detall.

### De la Fenomenologia a la Raó Dialèctica

L'ontologia fenomenològica ens ha mostrat que tot el projecte del per-a-si de coincidir amb l'en-si, sense deixar d'ésser per-a-si és vanitat de vanitats. La llibertat s'assumeix a si mateixa i origina els valors. La moral manca de sentit. L'home és l'ésser per qui els valors existeixen i la llibertat el no-res pel qual existeix el món. Es basta a si mateix i pel sentiment d'aquest no-res creador d'ésser es fa Déu. En aquestes condicions què importa l'acció? La llibertat, tot prenent consciència de si, es descobrirà en l'angoixa com font de valors:

"Tot per-a-si és lliure elecció, cada un dels seus actes tradueix aquesta elecció i surt d'ella: és el que anomenem la nostra llibertat. Ara hem copsat el sentit d'aquesta elecció és elecció d'ésser tant si és directament com si és per apropiació del món, o més aviat per les dues coses ensems. Així doncs, la meua llibertat és elecció d'ésser Déu i cada un dels meus actes i projectes tradueixen aquesta elecció i la reflexen de mil i mil formes". (Sartre, 1943).

"L'Être et le Néant" desenvolupa una ontologia fenomenològica del per-a-si i de la llibertat de tota consciència. La descripció del per-a-si-per-als-altres s'integra, naturalment, com la d'una experiència constituent, puix que no hi ha consciència aïllada, però no per això sortim de l'abstracte en el sentit que les relacions humanes, en la realitat, no són mai relacions pures, de consciència individual a consciència individual, car són inseparables del cos, i per tant es troben medrades. S'estableixen a través de la matèria, val a dir de la naturalesa i dels productes humans: la naturalesa treballada. Són relacions de socialitat.

Un cop fundada l'ontologia del per-a-si es tractava, en una segona etapa de posar-hi els fonaments d'una antropologia. D'això tracta la "Critique de la raison dialectique" (1960), continuant d'aquesta manera "L'Être et le Néant" (1943). Aquest és un tractat basat en la fenomenologia alemanya, aquella està pensada des del marxisme.

### Marxisme i Existencialisme

La "Critique de la raison dialectique" (1960) representa un acostament sistemàtic de Sartre a la filosofia marxista, "la filosofia insuperable del nostre temps", insuperable mentre la situació històrica i econòmica no hagi estat superada. Una filosofia és eficient mentre la "praxi" a la que deu la seva existència, és viva. I aquest és el cas del materialisme dialèctic; per tant, qualsevol pretesa "superació" del marxisme no és altra cosa que un retorn al pre-marxisme.

D'ací el seu atac a l'estructuralisme, definit com última trinxera que la burgesia pot aixecar encara contra el marxisme. Sartre veu en l'estructuralisme una filosofia, una concepció del món, una ideologia (cfr. P. Daix, 1968).

Però si el marxisme és la filosofia insuperable del nostre temps quina és, aleshores, la raó de l'existencialisme?

Sartre (1960), en contraposició a l'existencialisme de Kierkegaard i Jaspers que condemna com "pensament fluix i sor



neguer", sense interès, distingeix un altre tipus d'existencialisme que es desenvolupa marginalment al marxisme i no en contra d'ell: la seva pròpia filosofia, l'existencialisme sartreà.

El marxisme ofereix l'única interpretació vàlida de la història, però l'existencialisme és l'únic camí que mena a la realitat concreta:

"Hi ha dues formes de caure en l'idealisme: l'una consisteix en disoldre ço real en la subjectivitat; l'altra en negar qualsevol subjectivitat en benefici de l'objectivitat".

acusació aquesta adreçada al marxisme

Accepta, en canvi, la fórmula del "Capital" de Marx en la que es defineix el materialisme històric: "La forma de producció de la vida material domina, en general, el desenvolupament de la vida social, política i intel·lectual". Segons Sartre aquesta fórmula serà vàlida mentre la transformació de les relacions socials i el progrés de la tecnologia no hagin alliberat l'home del jou de la fretura (Rareté).

El salt del regne de la necessitat a un regne de la llibertat que Marx i Engels anunciaren com ideal futur, marcarà, segons Sartre la fi del marxisme i el principi d'una filosofia de la llibertat. Aquest futur està, però llunyà i, mentre tant, el marxisme per no degenerar en una antropologia "inhumana" ha de ser completat per l'existencialisme sartreà que li proporciona el seu fonament subjectiu, humà, existencial: "la comprensió de l'existència es presenta com el fonament humà de l'antropologia marxista"... "A partir del dia, però, en que la investigació marxista prengui la dimensió humana (val a dir el projecte existencial) com fonament del saber antropològic, l'existencialisme no tindrà ja raó d'ésser" (Sartre, 1960).

Si la primera obra "L'Être et le Néant" és un monument al racionalisme, Sartre ho atribueix al fet que, en aquella època, era encara un petit burgès:

"Cap a aquesta època vaig llegir "El Capital" i "La Ideologia Alemana": ho comprenia tot lluminat

sament i, amb això no comprenia res absolutament. Comprendre és canviar, és anar més enllà de si mateix; però aquesta lectura no em canviava" (Sartre, 1960).

En la conclusió de "La transcendance de l'Ego" diu Sartre:

"Per desgràcia, mentre el Jo continuï essent estructura de la consciència absoluta es podrà encara retreure a la Fenomenologia el ser una "doctrina-refugi"... Em sembla que aquest retret no tindrà raó de ser si es fa del Jo un existent rigorosament contemporani del món, l'existència del qual tingui les mateixes característiques essencials que el món. Sempre m'ha semblat que una hipòtesi de treball tant fecunda com el materialisme històric no exigia, en absolut, com fonament l'absurd del materialisme dialèctic".

El marxisme és vàlid per a Sartre com "materialisme històric", mentre que rebutja el materialisme dialèctic representat sobretot per Engels en l'"Anti-Dühring", segons el qual les lleis de la naturalesa són ja dialèctiques. Per a Sartre, les relacions dialèctiques només poden situar-se en el si de la realitat humana. Engels, sobretot en l'"Anti-Dühring", substitueix la història que fan els homes per una economia que es fa al seu través, però sense ells, per dir-ho així. (Cfr. Sartre, Situations X, 1975)

### Qüestions de mètode

El mètode que s'haurà d'emprar no haurà de ser el de la raó analítica, instrument d'investigació aplicada a la matèria inerta car la realitat humana es defineix per les seves finalitats, no per les seves causes, pels seus projectes, no pels seus antecedents. Haurà d'afirmar en el seu desplegament "la irreductibilitat de l'ordre cultural a l'ordre natural" (Sartre, 1960).

I puix que l'ordre cultural és un perpetu desarrelament i una perpètua superació cap a... haurà de ser un mètode dialèctic i, com esforç totalitzador, sintètic.

D'aquesta manera Sartre (1960) reclama a les "Questions

de méthode" -primera part de la "Critique de la raison dialectique"- escrit per a una revista polaca el 1957 i incorporat a l'obra esmentada com part integrant -un lloc per a l'existencialisme en l'entranya del marxisme-. Sartre preten de vincular el pensament marxista i el moviment de la història amb la filosofia pura, d'un costat i les ciències humanes de l'altre: una mena de síntesi de tot el saber actual.

### La necessitat de totalització

Hi ha una veritat de l'home? Aquesta qüestió que Sartre esproposa en el pròleg de "Questions de méthode" (1957/1960) vol respondre a la necessitat de totalització en front de l'empirisme i el positivisme:

"La finalitat de la meua investigació serà la d'establir si la Raó positiva de les Ciències Naturals és també la que trobem en el desenvolupament de l'antropologia o si el coneixement i la comprensió de l'home per l'home implica no només uns mètodes específics, sinó també una nova Raó, val a dir una nova relació entre el pensament i el seu objecte. Amb altres paraules: hi ha una raó dialèctica?... L'antropologia seguirà essent un munt confús de coneixements empírics d'induccions positivistes, fins que no haguem adquirit el dret a estudiar l'home en la totalitat sintètica dels seus significats i de les seves referències a la totalització en marxa, fins que no s'hagi establert que qualsevol coneixement parcial o aïllat ha de ser superat en una totalitat o es reduirà a un error per incomplet".

### L'epistemologia marxista

Ara bé: l'home existent no pot ser assimilat per un sistema d'idees: el sofriment escapa al saber en la mesura en que és sofert en si mateix, per si mateix i en que el saber és impotent per transformar-lo. Kierkegaard va ser el primer en assenyalar contra Hegel la incommensurabilitat del saber.

El que canvia els homes no són les idees, no n'hi ha prou amb conèixer la causa d'una passió per a suprimir-la, s'ha de viure, se li han d'oposar altres passions, se l'ha de combatre amb tenacitat, s'ha de treballar un mateix.

Ara bé, el marxisme històric ha renunciat a comprendre: s'ha originat en ell una escisió entre teoria i praxi. El principi heurístic "cercar el tot a través de les parts", s'ha convertit en la pràctica terrorista de liquidar la particularitat. Per comptes de la recerca totalitzadora ens topem amb una escolàstica de la totalitat. El marxisme -en contraposició a la Psicoanàlisi- té fonaments teòrics, abasta l'activitat humana en la seva totalitat, però ja no sap res més: els seus conceptes són "diktats", la seva finalitat ja no és adquirir coneixements, sinó constituir-se a priori en Saber Absolut.

En front d'aquesta doble ignorància l'Existencialisme ha pogut renèixer i mantenir-se perquè seguia afirmant la realitat. L'Existencialisme i el Marxisme pretenen d'abastar el mateix objecte; però el Marxisme ha reabsorbit l'home en la idea, mentre que l'Existencialisme el busca onsevilla que es tigiui: el treball, la casa, el carrer. És precisament el conflicte existent entre l'acció revolucionària i l'escolàstica de justificació, el que impedeix que l'home comunista pugui prendre consciència d'ell mateix:

"un dels caràcters més sorprenents de la nostra època és que es fa la història sense arribar a conèixer-se" (Sartre, 1960).

### Marxisme i Existencialisme

Tant l'Existencialisme com el Marxisme aborden l'experiència per descobrir en ella síntesis concretes: l'Existencialisme no pot concebre aquestes síntesis més que en l'interior d'una totalització en moviment i dialèctica que és la història:

"Per a nosaltres la veritat s'esdevé i serà esde-



vinguda. És una totalització que totalitza sense parar: els fets particulars no signifiquen res, no són ni vertaders ni falsos en quant que estan referits per la mediació de diferents totalitats parcials a la totalització en marxa". (1960).

Sartre manifesta el seu acord amb Engels quan diu: "els que fan la història són els homes però en un medi que els condiciona" i afegeix que són les seves contradiccions les que formen el motor de la història. És en aquest sentit que l'Existencialisme afirma la primacia de l'existència sobre la consciència, punt que erròniament Lukacs creu que diferencia l'Existencialisme del Marxisme.

La vertadera diferència és que el Marxisme no té una teoria del coneixement. En el Marxisme hi ha una consciència constituent que afirma a priori la racionalitat del món (i que de fet cau en l'idealisme); aquesta consciència determina la consciència constituïda per homes particulars com un simple reflex (idealisme escèptic, reflexologia psicològica).

Quan el coneixement es torna apodíctic i es constitueix contra qualsevol discussió possible, sense definir mai ni el seu abast, ni els seus drets, se separa del món i es constitueix en un sistema formal; quan queda reduït a una pura determinació psicològica perd el seu caràcter primari que és la relació amb l'objecte per a convertir-se, ell mateix, en pur objecte de coneixement. La consciència no és coneixement de les idees, sinó coneixement pràctic de les coses.

El principi metodològic que fa que la certesa comenci amb la reflexió no contradiu, en absolut, el principi antropològic que defineix la persona concreta per la seva materialitat.

L'única teoria del coneixement que pot ser vàlida avui en dia, és la que es fonamenta sobre aquesta veritat de la microfísica: l'experimentador forma part del sistema experimentat. És l'únic que permet apartar qualsevol il·lusió idealista, l'única que mostra l'home real enmig del món real. Però aquest realisme implica, inevitablement, un punt de partida reflexiu, val a dir: que el descobriment d'una situació es fa en i per la praxi que la canvia.

No situem els orígens de l'acció en la presa de conscièn-

cia, no veiem en ella un moment necessari de l'acció: l'acció es va il·luminant en la mesura que es va aconplast. El que no impedeix que aquesta il·luminació aparegui en i per la presa de consciència dels agents, el que implica que s'hagi de fer ne cessària una teoria de la consciència.

### El determinisme psicològic del Marxisme

Com cal entendre, en efecte, la frase d'Engels a Marx: "Els homes fan la història per si mateixos en un medi que els condiciona". Seria una interpretació novament idealista pretendre que l'home és determinat, en últim terme, per les con dicions econòmiques resultant un producte passiu, una suma de reflexos:

"Amb d'altres paraules: retreiem al marxisme contemporani que rebutgi i deixi a l'atzar totes les determinacions concretes de la vida humana i que no conservi res de la totalització històrica, si-nó és el seu esquelet abstracte d'universalitat. El resultat és que ha perdut totalment el sentit del que és un home, per a omplir aquest buit no té altra cosa que l'absurda psicologia pavloviana". (Sartre, 1960).

Els homes fan la història sobre la base de condicions reals anteriors, però són ells qui la fan i no les condicions anteriors, altrament serien simples vehicles d'unes forces in humanes que dirigirien, al seu través, el món social.

L'alienació pot modificar els resultats de l'acció, però no la seva realitat profunda. No s'ha de confondre l'home alienat amb una cosa, ni l'alienació amb les lleis físiques que reflexen els condicionaments d'exterioritat. Cal afirmar l'especificitat de l'acte humà que ultrapassa el medi social, tot conservant les determinacions i que transforma el món sobre la base de les condicions donades.

L'home es caracteritza abans que res per la superació d'una situació, pel que aconsegueix de fer amb el que han fet d'ell. La més rudimentària de les conductes s'ha de determinar alhora en relació amb els factors reals i presents

que la condicionen i en relació amb determinat objecte que ha d'arribar i que tracta de fer que neixi. És el que s'anomena "el projecte".

### El projecte existencial i la seva dialèctica

El projecte és fugida i salt endavant alhora, negativa -el que no ha sigut encara- i realització; manté i mostra la realitat superada, negada pel mateix moviment que la supera; de forma que el coneixement és un moment de la praxi.

L'home és doncs producte del seu producte; les estructures d'una societat que ha sigut creada mitjançant el treball humà defineixen per a cada u una situació objectiva de partida. Però la defineix en la mesura en que la supera constantment amb la seva pràctica. Dir el què és un home és dir automàticament el que pot i a la inversa.

Les condicions materials de la seva existència circumscriuen el camp dels seus possibles. El camp dels possibles és el fi envers el qual l'agent supera la seva situació objectiva. En aquest camp depèn, a la vegada, estrictament de la realitat social i històrica. Però per molt reduït que sigui el camp del possible existeix sempre i no hem d'imaginar-lo com una zona d'indeterminació, sinó, com una regió fortament estructurada que depèn de la història sencera i que inclou les seves pròpies contradiccions.

L'individu s'objectiva i contribueix a fer la història superant les dades vers el camp del possible (d'ací la importància de la tecnologia), i realitzant una possibilitat entre totes: el seu projecte adquireix, aleshores una realitat que tal volta ignori l'agent i que, pels conflictes que manifesta i genera, influeix en el curs dels esdeveniments.

D'igual forma podríem dir que l'home es defineix negativament pel conjunt de possibles que li són impossibles. Així, positivament i negativa, els possibles socials són viscuts com determinacions esquemàtiques de l'esdevenidor individual. Tot canvia si es considera que la societat es presenta per a

cadascú com una perspectiva d'esdevenidor i que aquest esdevenidor penetra en el cor de cadascú com una motivació real de les seves conductes.

Ací rau la dialèctica del subjectiu i de l'objectiu. La praxi és un pas de l'objectiu al subjectiu per la superació subjectiva de l'objectivitat, entre les condicions objectives del medi les estructures objectives del camp dels possibles, representa en si mateix la unitat movent de la subjectivitat i de l'objectivitat que són les determinacions cardinals de l'activitat. El subjectiu es manifesta aleshores com un moment necessari del procés objectiu. Tota objectivitat al final es refereix a una realitat viscuda. Sentir és ja superar cap a la possibilitat d'una transformació objectiva: en la prova de ço viscut, la subjectivitat es torna contra ella mateixa i s'arrenca de la desesperació mitjançant l'objectivació. D'aquesta forma el subjectiu inclou en si l'objectiu que nega i supera cap a una nova objectivitat, amb el seu títol d'objectivació exterioritza la interioritat del projecte com subjectivitat objectivada. La qual cosa vol dir que ço viscut com aital troba el seu lloc en el resultat i que el sentit projectat de l'acció apareix en la realitat del món per predre la seva veritat en el procés de totalització.

El projecte -la creativitat humana- és així una mediació entre dos moments de l'objectivitat.

### Les significacions de l'existència concreta

Cal retornar a l'home singular el seu poder de superació pel treball i l'acció. La dialèctica s'ha de buscar en la relació de l'home amb la naturalesa, amb les condicions de base i en les relacions dels homes entre si. Ací rau la seva deu, com resultant de l'enfrontament dels projectes. Els caràcters del projecte humà permeten per si sols comprendre que aquest resultat sigui una realitat nova i provista d'una significació pròpia.

Qualsevol acte o paraula té una multiplicitat jerarquít-



zada de significacions. En aquesta piràmide la significació inferior i més general serveix de marc a la significació superior i més concreta però per bé que no pugui sortir mai del marc resulta impossible deduir-la d'ell o disoldre-la en ell. Es perdria de vista la realitat humana si no es consideressin les significacions com objectes sintètics, pluridimensionals, indisolubles que ocupen llocs singulars en un espai-temps de dimensions múltiples.

La infància, per exemple, és viscuda com el nostre futur. La infància determina gestos i funcions amb una perspectiva d'esdevenidor. No es tracta d'un renaixement mecànic de muntatges: com que els gestos i funcions són inseparables del projecte que es transforma, són relacions independents dels termes que uneixen i que hem de trobar en tots els moments de l'empresa humana. Superats i mantinguts constitueixen la coloració interna del projecte: el seu gust (subjectivament) o el seu estil (objectivament). Aquesta superació no és un moviment instantani, sinó un treball llarg.

Cada moment d'aquest treball és, a la vegada, superació i, en lamesura que es planteja per a si, la pura i simple subsistència d'aquestes desviacions en un moment donat d'integració: per aquesta raó una vida es desenvolupa en espirals, passa sempre pels mateixos punts, però a diferents nivells d'integració i de complexitat. Cada fase aïllada sembla una repetició; però a la vegada que és passat-superat es mostra a través de tota l'operació com passat-superador; val a dir com esdevenidor. Els nostres rols sempre són futurs: es mostren com tasques que s'han d'acomplir, com paranyes que s'han d'evitar, com poders que s'han d'exercir. El projecte és vida orientada, afirmació de l'home per l'acció. És a la vegada una relació amb la mort: rebuigi assumptió ensems d'un esdevenidor tancat.

### Objecte i mètode de l'Anàlisi Existencial

Qualsevol significació es transforma sense parar i la se

va transformació repercuteix en les altres. El que ha de descobrir la totalització és la unitat pluridimensional de l'acte: aquesta unitat és condició de la interpretació recíproca i de la relativa autonomia de les significacions.

Amb això ens plantegem l'objecte i el mètode de l'existencialisme.

L'objecte de l'existencialisme és l'home singular; en el camp social és l'home alienat tal i com l'han fet la divisió del treball i l'explotació, però lluitant contra l'alienació.

La singularitat de la conducta és, d'antuvi, la realitat concreta com totalització viscuda i no és un tret de l'individu; és l'individu total, pres en el seu procés d'objectivació.

En qualsevol plànol l'individu sempre està sencer (holisme), el seu comportament vital, el seu condicionament material.

El mètode és heurístic: ens ensenya de nou perquè és regressiu i progressiu alhora. Determina, per exemple, progressivament la biografia profunditzant en l'època i l'època profunditzant en la biografia.

El mètode heurístic ha de contemplar ço diferencial (si extracta de l'estudi d'una persona) en la perspectiva de la biografia. És el moment regressiu: res no pot ser descobert si primer no arribem el més lluny possible en la singularitat històrica de l'individu.

Definirem el mètode d'apropament existencialista com un mètode regressiu-progressiu i analític-sintètic; és alhora un anar i venir enriquidor entre l'objecte (que conté tota l'època com significacions jerarquitzades) i l'època (que conté l'objecte en la seva totalització).

L'home es defineix, doncs, pel seu projecte. El projecte no s'ha de confondre amb la voluntat que és una entitat abstracta; la perpètua producció de si mateix pel treball i la praxi és la nostra pròpia estructura; les nostres passions, necessitats o pensaments sempre estan fora d'ells mateixos, trascendeixen cap a... Això és el que anomenem existència, no una substància estable que descansa en si mateixa, sinó un

perpetu desequilibri. Com que aquest impuls envers l'objectivació pren diverses formes segons els individus, com que ens projecta a través d'un camp de possibilitats, de les quals en realitzem algunes tot excloent-ne d'altres, també l'anomenem elecció o llibertat.

El que anomenem llibertat és la irreductibilitat de l'ordre cultural al natural. El mètode dialèctic es nega a reduir: supera tot conservant, però els termes de la realitat superada no poden explicar ni la superació en si, ni la síntesi ulterior; per contra, és aquesta la que les il·lumina i permet comprendre-les.

L'home per-a-si i per-als-altres és un ésser significant, puix que no és possible comprendre ni el més mínim dels seus gestos sense superar el present i sense explicar-lo amb l'esdevenidor.

A més és un creador de signes en la mesura en que utilitza determinats objectes per a designar altres objectes absents o futurs. L'home constitueix signes perquè és significant en la seva realitat i és significant perquè és superació dialèctica de tot el que ve simplement donat.

Per a abastar el sentit d'una conducta humana cal disposar del que psiquiatres i historiadors alemanys anomenen "comprensió". La comprensió és la meua vida real, el moviment totalitzador que recull el meu proïsme i a mi mateix i tot el que ens envolta en la unitat sintètica d'una objectivació que s'està fent. La nostra comprensió de l'altre no és mai contemplativa: el que ens uneix a ell és un moment de la nostra praxi, una forma de viure, una lluita o convivència, la relació concreta i humana.

La relació amb els fins és una estructura permanent de les empreses humanes: la nostra comprensió de l'altre es fa necessàriament pels fins.

La realitat humana, en la mesura que es fa, escapa al saber directe. Les determinacions d'una persona només es mostren en una societat; però aquestes determinacions estan sogtingudes, interioritzades i viscudes (en l'acceptació o el rebuig) per un projecte personal, que sempre és comprensible.

La comprensió no es diferencia de la praxi; és a la vegada existència immediata (car es produeix com el moviment de l'acció) i el fonament d'un coneixement indirecte de l'existència (puix que comprèn l'existència de l'altre).

### El mètode dialèctic

Sartre (1960) es planteja com superar l'idealisme hegel·lià sense caure en la dialèctica cosista de la naturalesa. Rebutja l'idealisme hegel·lià car es refereix a la relació amb les consciències. És un pur idealisme. Rebutja la dialèctica materialista perquè es mostra com quelcom d'extern que s'imposa als homes. Mentre Hegel redueix la matèria a l'esperit pur i, segons Engels, imposa a la matèria les lleis del pensament, Engels, al seu torn, redueix l'home a cosa. Engels cosifica l'home; a més fa una reducció idealista, car la idea de matèria és una idea.

El materialisme monista suprimeix l'antic dualisme del pensament i l'ésser, però en fer-ho, nega tota relació dialèctica entre el pensar i l'ésser. Si el pensament és únicament part del procés històric, aleshores cap ideologia no és pas més vertadera que qualsevol altra. El marxisme monista, en negar, a la pràctica, una activitat dialèctica al pensament i en intentar disoldre el pensament en una dialèctica còsmica suprimeix l'home.

La dialèctica marxista de la naturalesa inventa una naturalesa sense home. Marx defineix el concepte materialista del món simplement com: "la concepció d'aquest tal com és, sense cap addició estranya des de fora". En aquesta concepció l'home s'ubica com un objecte de la natura; l'estudi de la història es veu com un cas de l'estudi de la naturalesa.

Per a Sartre, doncs, (1960) s'ha de copsar la raó dialèctica allà on es deixa veure, i és precisament el procés històric-social de la praxi de l'home el que sembla que no pot ser comprès sinó a través de la raó dialèctica. En d'altres



paraules: la raó dialèctica caracteritza la ciència de l'home i Sartre cerca quin és el fonament d'una autèntica antropologia. Intenta integrar la dialèctica humana en un procés i no reduir el procés humà a una dialèctica de la natura, car contràriament es cosifica l'home i s'arriba a un materialisme dialèctic realista cosista.

Sartre (1960) planteja, aleshores, una dialèctica a través de la qual es constitueix la facticitat humana. En la vida quotidiana la dialèctica és creació pròpia i llei condicionant dels fets humans i, a la vegada, la raó que ens permet d'entendre aquests vincles. No hi ha escisió entre praxi i teoria. Es va creant a mesura que es crea el fet humà. La humanització de l'home es fa per la mediació del grup: el dualisme matèria esperit se supera en la praxi de la dialèctica humana feta per l'home mateix.

Sartre (1960) destaca cinc condicions per a fonamentar la dialèctica com mètode científic:

1. La dialèctica com racionalitat ha de ser descoberta en l'experiència directa i quotidiana com vincle objectiu de fets i ensembles com mètode per a conèixer i fixar aquest vincle.

2. L'única possibilitat que existeixi la dialèctica és que ella mateixa en sigui. No s'ha de partir d'objectivismes ni subjectivismes, sinó de la dialèctica mateixa, en l'entranya de la qual es descobreix l'ésser i el conèixer, essent la relació dialèctica qui els revela: "L'ésser és negació del conèixer i el conèixer extreu el seu ésser de la negació de l'ésser" (Sartre, 1960).

L'ésser és el que no és consciència i la consciència és el que no és ésser: la dialèctica és, doncs, part de la creació humana, no una entelèquia.

3. Els homes fan la història sobre la base de condicions anteriors. L'home es condiciona a si mateix. L'única forma d'explicar que l'home sigui condicionant i condicionat, alhora, és a través del grup, que fa de mediació i així descobreix la dialèctica. No s'han de transformar les lleis de la dialèctica en una voluntat extrahumana.

4. La natura s'humanitza a través del grup. Hi ha un moviment constant de totalització pel qual, per un costat s'humanitza les coses i, per l'altra, els homes. Només hi ha món per als homes. El coneixement és una relació de l'home amb el món, si l'home desapareix, també aquesta relació. La dialèctica és un procés humà que s'ha de fonamentar i no una dialèctica de la naturalesa. S'ha d'anar de l'home a la naturalesa i això és el que permet el grup.

5. La dialèctica ha de ser una raó, no una llei cega. D'aquí la intel·ligibilitat del procés humà. Inclou la relació amb els altres i amb la matèria. La praxi n'és l'expressió concreta: l'actuar de la dialèctica, en exercir-se sobre la materialitat condiciona les relacions humanes i, al mateix temps, la relació amb les coses se'm presenta a través del grup humà. La praxi és una doble radiació que porta a interioritzar l'exterior (coses) i a exterioritzar l'interior (relacions humanes). La dialèctica és llei de totalització que possibilita l'existència de realitats que s'imposen als individus que, al seu torn, són teixides per milions d'actes individuals.

### El principi d'intel·ligibilitat

Sartre ha volgut reconèixer a l'home la seva autonomia i, a la vegada, la seva realitat entre els objectes reals, tot evitant l'idealisme i sense caure en el materialisme mecanicista.

Si d'antuvi en "L'Être et le Néant" (1943) formulava el problema d'aquesta manera era perquè desconeixia el materialisme dialèctic; però això, precisament, li ha servit per assignar certs límits al materialisme dialèctic, ratificant la dialèctica de la història, tot rebutjant, però una dialèctica de la naturalesa que no feia altra cosa que reduir l'home, com qualsevol ens, a un simple producte de les lleis físiques.